Claves

Héctor Zagal Arreguín

RETORICA, INDUCCION Y CIENCIA EN ARISTOTELES

La teoría de la epagôgê



Universidad Panamericana
Publicaciones Cruz O., S.A.

Filosofía

Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles

RETORICA, INDUCCION Y CIENCIA EN ARISTOTELES

Epistemología de la ἐπαγωγή

Héctor Zagal Arreguín

Primera Edición, 1993

Depósito legal: 17229-92
ISBN: 968-6828-01-X

Publicaciones Cruz O., S. A.
Coeditor
Patriotismo 875-d Mixcoac
03910, México, D. F.
Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial No. 45

Printed in Mexico. Impreso en México.

I N D I C E

INDICE DE ABREVIATURAS

An. Post.	Analíticos Posteriores
An. Pr.	Analíticos Primeros
Cat.	Categorías
De An.	Del Alma
De Coel.	Del Cielo
De Ensueño	De los Ensueños
EE.	Etica Eudemia
EN.	Etica Nicomaquea
Fis.	Física
GA.	Generación Animal
HA.	Historia de los Animales
In. An. Post.	Comentario a los Analíticos Posteriores (S. Tomás)
In. An. Pr.	Comentario a los Analíticos Primeros (S. Tomás)
In. Coel.	Comentario al Del Cielo (S. Tomás)
In. EN.	Comentario a la Etica Nicomaquea (S. Tomás)
In. Met.	Comentario a la Metafísica (S. Tomás)
In. Phys.	Comentario a la Física (S. Tomás)
MA.	El Movimiento de los Animales
Mem.	Memoria
Met.	Metafísica
Meter.	Meteorológicos
MM.	Magna Moral
PA.	Partes de los animales
Poet.	Poética
Polit.	Política
Rep.	República (Platón)
Ret.	Retórica
Ret. ad Alex.	Retórica de Alejandro
RS.	Refutaciones Sofísticas
Top.	Tópicos

El griego ha sido trasliterado indicando las vocales largas con el signo (_), así (e̲). El espíritu áspero ha sido convertido en "*h*". Cuando una palabra se cita en griego fuera de un texto es en nominativo. Dentro de los textos se ha conservado el género, número y caso o conjugación respectiva, aunque se trate solo de una palabra aislada.

PROLOGO

Es muy oportuno lo que el libro de Héctor Zagal viene a recordarnos con tanta erudición y tino, a saber, que la argumentación en Aristóteles tiene muy variadas clases. En efecto, suele olvidarse que la teoría aristotélica de la argumentación no solamente abarca lo que ahora suele llamarse "lógica", o "lógica formal", que para el Estagirita era la lógica de los **Analíticos Primeros y Segundos** (lógica "analítica", apodíctica o necesaria), sino también la dialéctica o lógica de la discusión, contenida en los **Tópicos** (lógica "tópica", sólo probable, plausible u opinable) y además la retórica (que no tenía, como las dos ramas anteriores, la exigencia de alcanzar la verdad, sino únicamente la verosimilitud). En todas esas ramas la pretensión de validez era la misma, pero no la de la verdad, es decir, la fuerza inferencial era la misma tanto en la lógica como en la retórica: un silogismo categórico tenía la misma conclusividad que un entimema rápido empleado por un orador apurado por el público o por su interlocutor; pero la pretensión de verdad era distinta, pues las premisas analíticas eran de verdad necesarias, las premisas tópicas o dialécticas eran sólo verosímiles, ni siquiera verdaderas forzosamente. Y según las premisas son las conclusiones, distintas en cada caso. Pero, como se ve, la teoría de la argumentación de Aristóteles es muy completa.

La filosofía analítica había privilegiado a la lógica apodíctica, y tendía mucho a la axiomática, sobre todo en sus comienzos. Frege, Russell y Hilbert son preclaros ejemplos de ello. Pero también en la filosofía analítica había una lógica "tópica", es decir, sin axiomas, sólo con reglas de inferencia, la lógica de inferencia natural[1]. Esta lógica de inferencia natural sólo hasta hace poco fue suficientemente valorada como instrumento de la argumentación, por obra de Jaskowski y Quine; también se propulsó la lógica del diálogo o dialógica, gracias a los trabajos de Nicholas Rescher, Stephen Toulmin y Paul Lorenzen. Posteriormente han tomado auge los estudios sobre la argumentación, donde teóricos como Walton y Woods han mostrado que la teoría de la argumentación más completa es la que incluye a la retórica. Esta ha sido la de más tardía aceptación y desarrollo en el marco de la teoría de la argumentación, al modo como la pragmática ha sido la última en ser desarrollada dentro del ámbito de la semiótica.

Por eso es muy importante el trabajo que ahora nos ofrece Héctor Zagal, porque trata de rescatar el lado argumentativo (en la dialéctica y la retórica), y no solamente el lado lógico-formal, de la inducción aristótelica o *epagogé*. Por desconocimientos y confuciones de este tipo se la trató de rechazar junto con la inducción carnapiana, en la escuela de Popper. No se trata sin más de un procedimiento lógico-formal; requiere además de la intervención del intelecto universalizante. Ya de suyo es notable el papel de la *epagogé* como inferencia, aunque sólo probable, como se ve en el seno de la argumentación, por el uso de la inducción dialéctica y en el ejemplo o paradigma retórico. Pero la *epagogé* no alcanza únicamente el nivel de lo plausible; como hemos dicho, toca lo apodíctico -universal y necesario- en la consecución de los axiomas, de ahí que Héctor Zagal estudie también el papel que ésta tiené en la ciencia o en el saber necesario de Aristóteles, en la axiomática. Allí tiene la función de brindar el conocimiento de los principios o premisas de los que se parte para inferir científicamente, ya que a partir de las cosas individuales hace ver lo universal.

[1] Esta correspondencia de la lógica de inferencia natural con los **tótpicos** de Aristóteles y de la axiomática con los **Analíticos** ha sido señalada por I. M: Bochenski, **Lógica y ontología**, Valencia: Cuadernos Teorema, 1977, pp. 24*ss*.

Otro aspecto que se había discutido y malentendido -acaso con la excepción de Jaakko Hintikka- era la función que tiene la inferencia inductiva dentro de la ciencia aristotélica, no tanto de lo individual a lo universal, cuanto de lo menos general a lo más general[2]. También aquí Zagal ha sabido recuperar un legado de la lógica antigua, quitándole las corruptelas e incomprensiones. Tanto la inducción completa como la incompleta (llamada por Peirce **ampliativa**) de la lógica aristotélica, así como la inducción dialéctico-retórica, por el ejemplo o paradigma, son de gran utilidad y vigencia; más aún, son indispensables para el pensamiento humano[3]. El tratar de esto hace al libro de Héctor Zagal un estudio interesante y actual, a lo que hay que añadir que es un excelente trabajo, bien elaborado y bien logrado.

Mauricio Beuchot

[2] Así lo indica correctamente A. García Suárez, "Historia de la justificación de la inducción", introducción a M. Black, **Inducción y probabilidad,** Madrid: Eds. Cátedra, 1979, p. 12.

[3] Lo hemos señalado en nuestro trabajo **Ensayos marginales sobre Aristóteles**, México, UNAM, 1985.

0.0. Introducción.

En las primeras líneas de los **Analíticos Posteriores**, Aristóteles señala la importancia de la llamada "inducción". Son dos los modos como el hombre puede adquirir conocimientos intelectuales: el silogismo y la "inducción".

Es en el último capítulo de la misma obra (libro II,19), donde Aristóteles responde a la pregunta por el modo de conocer los primeros principios. La *epagogé* es el modo como se conocen estos principios, fundamento de todo conocimiento, axiomas universales y primitivos.

La naturaleza y función de la *epagogé* es algo muy relevante para la metafísica. Es una de sus condiciones de posibilidad. Otro tanto puede decirse para el resto de las ciencias teoréticas, y en general para el saber humano. Para el aristotélico, la suerte de los saberes científicos depende de la suerte de la *epagogé*. La ciencia aristotélica no es ni un saber probable ni un sistema axiomático únicamente correcto (consistente). Aristóteles concibe el prototipo de la ciencia como un saber demostrativo que parte de principios necesarios y verdaderos. La garantía de estos principios es la *epagogé*.

En la epistemología contemporánea, las demostraciones pueden partir de principios no-evidentes. La consistencia sustituye la evidencia dentro de los sistemas axiomáticos. Aristóteles no concibe así a las ciencias teoréticas. Incluso las matemáticas no están exentas de esta lectura ontológica. Por el contrario, en algunas concepciones epistemológicas contemporáneas, no hace falta un conocimiento intelectual inmediato de los principios. Este es un problema propio de la teoría de la ciencia aristotélica.

La naturaleza de la *epagogé* de ninguna manera es tema banal en la filosofía aristotélica. En ámbitos tan distintos entre sí, como la retórica, la

dialéctica, la ciencia y la sabiduría primera, juega la *epagogé* un importante papel. Ella provee de principios y de premisas (al menos algunas) al silogismo. Por supuesto, el silogismo no se agota en su forma apodíctica. Hay un silogismo retórico, un silogismo dialéctico, incluso algún medieval habla de silogismo poético. En general, silogismo es equivalente a argumento.

La importancia de la *epagogé* se subraya, si se tiene en cuenta el carácter analógico de la noción de conocimiento. Hay diversos modos de conocer. No todos son igualmente necesarios ni igualmente verdaderos. Algunos conocimientos se encuentran exclusivamente en el terreno de la verosimilitud. En la cúspide de estos conocimientos está el hábito de los primeros principios. El resto de los conocimientos humanos sólo puede entenderse en función de la certeza y la verdad con la cual se alcanzan los primeros principios. No hay verosimilitud si no hay verdad. Tal es la opinión de Aristóteles. En consecuencia, la *epagogé* –como acceso a los principios– fundamenta el resto del conocimiento humano.

Aristóteles no es creador de un sitema como lo fueron los idealistas alemanes. El conjunto del saber humano no es para Aristóteles una enciclopedia dividida en tomos: física, matemáticas, ética, poética. En todo caso, es una enciclopedia en donde cada tomo no está acabado ni está escrito exactamente en el mismo lenguaje. La verdad de la física no es igual a la verdad de la medicina. Una es verdad teórica, otra es verdad práctica. No es igual el método matemático al método de la ética.

Dada está concepción analógica del conocimiento humano, la *epagogé* está lejos de convertirse en una "piedra filosofal" del aristotelismo. Es muy importante –como lo es el silogismo– pero no es lo único importante. No hay un sistema de conocimientos de corte idealista: no basta conocer algunos principios para inferir a partir de ellos el resto del conocimiento humano.

Aun cuando las observaciones precedentes relativizan de algún modo la importancia de la *epagogé*, no puede negarse su relevancia para el pensamiento aristotélico. ("Relativizar" y "anular" no son sinónimos).

Aristóteles es lacónico al hablar de la *epagogé*. Inútilmente se escrutarán las obras del Estagirita en busca de una teoría de la *epagogé*. Ello ha propiciado una abundante bibliografía con la cual se intenta suplir esta carencia. Ningún autor –al menos yo no lo conozco– supone la existencia de una teoría explícita y sistemática de la *epagogé* en Aristóteles. Tal ausencia es sorprendente ¿Por qué esta parquedad en tema tan importante?

En el presente siglo se escribieron dos libros específicamente sobre la *epagogé*:, **Die Epagoge bei Aristoteles** de Kurt von Fritz y **Die Theorie der Induktion, die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles** de Warner Schmidt. El escrito de Von Fritz tiene un fuerte carácter polémico. Hay una crítica continua a Bochenski. El lógico polaco considera muy importante la "inducción completa", llamada también inducción sumativa; proceso descrito en **Analíticos Primeros** II, 23. Von Fritz –con acierto– se opone a esta supravaloración de uno de los usos de la *epagogé* aristotélica. La obra de Von Fritz está condicionada por esta diatriba.

El texto de Schmidt es también interesante. Proporciona una visión de conjunto más amplia que Von Fritz. Hay un afán por relacionar pasajes diversos y contextualizarlos. Por ejemplo, Schmidt se preocupa por la noción de *pístis* y por la herencia platónica de la *epagogé* aristotélica. No presta, en cambio, gran atención a la *epagogé* retórica y a sus manifestaciones en los saberes naturales. Este punto sí es tratado con cierta extensión por G.E.R. Lloyd en **Polarity and Analogy**.

Hay en la bibliografía algunos escritos generales en donde se otorga alguna atención al tema de la *epagogé*. Destacan entre ellos, la obra de Heinrich Maier, **Die Syllogistik des Aristoteles**. El erudito alemán afirma que, en la literatura filosófica griega es Aristóteles quien primero utiliza el término *epagogé* en el sentido de "inducción". (El mismo Aristóteles utiliza en una ocasión *epagogé* como "ingestión", sentido claramente equívoco). La naturaleza del monumental trabajo de Maier orienta decisivamente el sesgo del tratamiento de la *epagogé* hacia una teoría de la demostración. Entre las observaciones de Maier, se encuentra la distinción de niveles de *epagogé*.

Los artículos escritos sobre el tema en este siglo siguen dos grandes líneas: la analítica-anglosajona y la continental. Entre los analíticos hay una fuerte tendencia a resaltar los aspectos lógicos de la *epagogé* en detrimiento del aspecto metafísico. (Entiendo "analítico-anglosajón" de un modo muy amplio, así incluyo dentro de estas líneas a un finlandés como J.Hintikka). Por ejemplo, "Aristotelian Induction" del mencionado lógico escandinavo contiene tímidas referencias a doctrinas metafísicas al analizar **Analíticos Posteriores** II,19. Es llamativa la timidez de estas referencias, cuando, en mí opinión al menos, no hay posibilidad de interpretar correctamente la *epagogé* científica sin una fuerte carga metafísica.

Entre los continentales, me han parecido especialmente importantes Carmelo Vigna, Lambros Couloubaritsis y Charles Khan. Vigna es poco citado. Intenta explicar algunos aspectos psicológicos de la *epagogé*. Couloubaritsis establece relaciones entre el *nous* como hábito y la *epagogé*. Pocos autores se preocupan por hacerlo. Khan, por su parte, escribe sobre algunos aspectos de la *aphaíresis* y del *nous* como facultad; todo ello con ocasión de **Analíticos** II,19. Desgraciadamente para mi propósito, no se centra en el problema de la *epagoge*.

Frecuentemente me encontré en los artículos una focalización desmedida en determinados pasajes del **Corpus**. No siempre existe entre los autores la inquietud por situar el pasaje dentro de su género-sujeto (el *subject* inglés). Tal situación es fundamental para comprender el pensamiento aristotélico. Es –quizá– lo distintivo del presente trabajo de investigación.

La literatura griega y medieval es también parca en el tema de la *epagogé*. Santo Tomás, de quien cabría esperar un extenso estudio al respecto, es muy reservado. Excepción hecha de la lección XX del libro II de su comentario a los **Analíticos Posteriores**, no hay sino referencias eventuales a la naturaleza y función de la inducción. Al menos, esta impresión se obtiene de una primera lectura. En un segundo momento, haciéndose cargo el lector de la estructura de todo el comentario, es posible encontrar más elementos para esbozar una teoría de la inducción. Es importante para esta finalidad, lo expresado por Santo Tomás sobre la investigación de la esencia.

Dentro de la escolástica, hay en general un afán por entender la inducción en referencia al silogismo. No obstante, cabe una ulterior investigación sobre el modo como los nominalistas entienden la inducción.

Cuando comenzé a escribir este trabajo, el Prof. Fernando Incarte de la Universidad de Münster, me hizo una valiosa indicación histórico-doctrinal. La inducción es soslayada por Duns Scoto, quien prefiere la razón abstractiva. Juan de Santo Tomás reivindica la razón inductiva en favor de un auténtico tomismo. Desafortunadamente esta cuestión escapó a mi investigación dado el enfoque con el cual abordé el estudio de la *epagogé*. Con todo, la indicación halló eco indirectamente en el capítulo III al hablar del papel de la *epagogé* en las matemáticas. Recogí también algunas ideas de Juan de Santo Tomás al hablar sobre la inducción completa y sumativa.

En cuanto al sustantivo griego *epagogé*, preferí conservarlo. Evito así posibles confusiones. La Prof. Elizabeth Anscombe, durante una breve entrevista, me hizo notar la conveniencia de no traducirlo. Aristóteles entiende por *epagogé* algo distinto de nuestra inducción. Tal fué la sugerencia. Piénese, por ejemplo, en la inducción de Stuart Mill o en la de R. Carnap.

Las traducciones del término aristotélico son también variadas. Candel Sanmartín, traductor del **Organon** en Gredos, vierte *epagogé* al vocablo castellano "comprobación". Tredenick de la Loeb Classical Library, traduce en algunas ocasiones, *epagogé* como "inferencia". Moerbeke traduce invariablemente por "inductio". Traducción está última, seguida casí universalmente en las diversas ediciones de Aristóteles.

De no haber un uso tan prolífico y variado de los términos "inducción" e "intuición" en la historia de la filosofía, yo hubiera optado por traducir *epagogé* como "inducción-intuitiva". Después del Círculo de Viena es poco prudente hablar sin mucha precaución de la palabra "intuición" (tengo presente, claro está, el ulterior desarrollo del análisis del lenguaje y la paulatina pérdida de combatividad de los herederos del neopositivismo).

De la naturaleza de la *epagogé* existen pocos pasajes explicativos en el **Corpus**. El punto de partida (*input*) de la *epagogé* no es tan problemático

como el punto de llegada (*output*). Es menester saber si el punto de llegada es un concepto o un juicio. La naturaleza misma de la operación es todavía algo más complejo. No es nada fácil determinarla. **Analíticos Posteriores** II,19 es el pasaje obligado para está cuestión. Es también escueto.

En relación al punto de llegada y a la naturaleza de la operación, se encuentra la posibilidad de explicar satisfactoriamente la falibilidad o infalibilidad de este tipo de conocimiento. Para realizar está tarea –lo digo una vez más– Aristóteles proporciona pocos elementos. Fácilmente puede irse más allá del texto propiamente hablando.

Por lo demás, ir más allá del texto en la lectura de los clásicos, parece ser algo inherente a los clásicos mismos. Los manuales filosóficos están unívocamente determinados. Hay poco margen de interpretación porque hay poco contenido o el contenido está expuesto simplificadamente. En cambio, la riqueza de un clásico es desbordante. Esto hace de ellos, pensadores que sólo pueden ser comprendidos poco a poco. Su estudio continúa abierto.

Quiere hacer patente desde este momento, mi profundo agradecimiento a Alejandro Llano Cifuentes, quien además de leer varias veces el manuscrito de esta obra, me ayudó con su continuo consejo. Si pocas veces remito explícitamente a sus libros a lo largo de la investigación, es porque sus ideas están presentes en toda ella, como es de esperar de un discípulo.

1.0 LA *EPAG<u>O</u>G<u>E</u>* DIALECTICA.

1.1 Estructura general del saber dialéctico.

Al comienzo de los **Tópicos**, Aristóteles define el silogismo como un raciocinio (*lógos*) en el que dados ciertos supuestos, se sigue necesariamente de ellos algo distinto[1]. A su vez el silogismo puede ser apodíctico, dialéctico, erístico y paralogismo[2].

El silogismo apodíctico parte de cosas primeras y verdaderas, o bien de cosas que se deducen de éstas[3]. Se trata del silogismo demostrativo, objeto de la mayor parte de los **Analíticos Primeros**. Conviene subrayar que esta descripción del silogismo apodíctico no es puramente formal. Se habla de las premisas primeras y verdaderas, o en su caso deducibles de las primeras. Lo verdadero y primero es aquello que tiene credibilidad (*pístis*) por sí mismo o proviene de una premisa que sí la tiene[4].

El silogismo dialéctico también es definido en relación con su materia: es el que construido a partir de cosas plausibles (*éndoxon*)[5]. Lo plausible -noción sobre la cual volveré más adelante- es lo que aceptan todos los hombres o la mayoría de ellos o los sabios[6].

---

[1] Cfr. **Top.** I, 1, 100a 25 ss; **An. Pr.** I, 1, 24b 18 ss.

[2] Crf. **Top.** I, 1, 100a 26 ss.

[3] Cfr. **Top.** I, 1, 100a 26 ss, **An. Pr.** I, 1, 24a 30.

[4] Cfr. **Top.** I, 1, 100b 19 ss.

[5] Cfr. **Top.** I, 1, 100b 18 ss.

[6] Cfr. **Top.** I, 1, 100b 22-23.

Bajo el calificativo "erístico", Aristóteles engloba dos especies. La primera es el razonamiento que parte de premisas sólo aparentemente plausibles. En este caso se tiene un silogismo pseudodialéctico. La segunda especie es el conjunto de enunciados que se asemejan a un silogismo sin serlo, a su vez puede partir ya de lo plausible, ya de lo pseudoplausible[7].

Finalmente, se encuentra el paralogismo, el cual se caracteriza por partir de supuestos falsos y no-plausibles. Versa, además, sobre cuestiones de ciencias particulares[8].

Tanto el silogismo erístico como el paralogismo pueden englobarse dentro del género sofisma. Aunque Aristóteles distingue entre sofista y erístico por sus finalidades personales, ésta distinción carece de relevancia en este contexto[9].

Esta no es la única clasificación de los silogismos en el **Corpus**. Hay pasajes donde se habla de silogismo retórico y didáctico[10]. La presente clasificación se limita a recoger los aspectos más importantes cara al estudio de la dialéctica.

La naturaleza de la dialéctica es descrita por Aristóteles en tres dimensiones: Su finalidad, su materia y su forma[11]. Los libros I y VIII de los **Tópicos** están dedicados a tal propósito; los libros II-VII se aplican al estudio específico de los lugares o *tópoi*. La teoría de la argumentación dialéctica se encuentra principalmente expuesta en **Tópicos** I y VIII.

7 Cfr. **Top.** I, 1, 100b 24 ss.

8 Cfr. **Top.** I, 1, 101a 5 ss.

9 El sofista actúa por lucro, el erístico por vanidad. Cfr. **RS.** 11, 171b 26 ss.

10 Cfr. **Ret.** I, 2, 1357a 23 *ss.* **RS.** 2, 165b 1*ss*

11 En este punto sigo muy de cerca a LE BLOND: **Logique et Méthode chez Aristote.**

1.1.1. El contenido de la dialéctica.

Si la *epagogé* es una noción análoga y no equívoca, el mejor modo de armonizar el sentido de inducción probable y falible propio de los **Tópicos** (I,12), con el de intuición infalible propio de la metafísica y de la ciencia[12], será recurrir a la materia. Es decir la *epagogé* es el mismo acto -y tal es la *ratio* común de la analogía- pero se puede dar de diversos modos, en función de la diversidad de materias. Esta diversidad de materias explica los grados de falibilidad. De aquí la importancia de una correcta delimitación de la materia de la dialéctica. A continuación se harán dos consideraciones al respecto.

1.1.1.1. La opinión como materia dialéctica.

No toda premisa ni todo problema es dialéctico. Cuando una premisa versa sobre lo plausible o un problema pone en duda lo manifiesto para todos o para la mayoría, no cabe considerarlos como dialécticos. No deja de llamar la atención que con esta advertencia se excluya del dominio de la dialéctica una actitud escéptica, a la cual ya había apuntado la sofística.

Ahora bien, "*una premisa dialéctica es una pregunta plausible bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría. Son también premisas dialécticas las semejantes a las plausibles y las contrarias a las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria, y todas las opiniones que están de acuerdo con las artes conocidas*"[13].

12 Por ejemplo **Met.** IX, 6, 1048a 31-b2, en donde por *epagogé* se ve en los singulares lo que es acto, o **An. Post.** II, 19, donde los principios inmediatos de la ciencia *se* conocen también por *epagogé*.

13 **Top.** I, 10, 104a 8-15.

La materia dialéctica presenta a su vez una doble perspectiva: puede considerarse desde el punto de vista de la autoridad o desde el punto de vista de su plausibilidad.

Vista desde la autoridad, un enunciado es dialéctico cuando está respaldado por un testimonio. Entre los posibles testigos se encuentran la totalidad de los hombres o la mayoría de ellos. Se encuentran también entre las autoridades testimoniales, el conjunto de todos los sabios o la mayoría de ellos o los más notables. Finalmente está el testimonio de las artes. Los sabios son los más autorizados, en virtud de su capacidad intelectual. A su vez, las opiniones de los niños, de los dementes y enfermos no son dignas de tomarse en cuenta. Al menos en ciertos temas, la opinión de la muchedumbre tampoco es especialmente digna de consideración, particularmente en ética. Su opinión no es, ordinariamente, fruto de un raciocinio, sino de la vida práctica[14]. Ello no significa fruto que el consenso de la mayoría sea necesariamente falso. La opinión de la multitud presenta un grado de fiabilidad, dada la natural tendencia de los hombres a conocer la verdad[15]. Esta fiabilidad de la opinión de la muchedumbre es menor en los temas que la comprometen vitalmente. Así por ejemplo, el bien y la felicidad suelen concebirse a partir de la propia vida o la de los poderosos. Tal comportamiento lleva a Aristóteles a comparar a la muchedumbre con los esclavos y los animales[16]. Hechas estas salvedades, Aristóteles considera probable que la mayoría de los hombres -considerados como conjunto- no se equivocan. El valor de la dialéctica no recae en un convencionalismo, entendido éste como el establecimiento de una serie de premisas por un mero acuerdo.

También lo contrario a lo plausible se considera dialéctico en el contexto de un ciclo argumentativo. Si una proposición **P** es dialéctica y se debate sobre ella, su negación **-P** debe ser considerada en el diálogo de modo

14 Cfr. **EE.** I, 3, 1214b 28 ss.
15 Cfr. **Met.** I, 1, 980a 21 ss; **EN.** X, 2, 1172b 3; **EE.** I, 6, 1216b 30.
16 Cfr. **EN.** I, 5, 1095 19ss.

que un determinado momento pueda servir como guía y aun como argumento para destacar la contraria[17].

Es ya común, la reivindicación de la noción de *dóxa*, la cual no se opone a la verdad como se opone lo falso. Esta reivindicación de la opinión se encuentra presente ya en Platón, quien a diferencia del concepto francamente peyorativo que Parménides tiene de la opinión, admite el valor de la opinión verdadera[18], aunque tiene como objeto el devenir y lo mudable[19]. La opinión platónica es un conocimiento espontáneo e imposible de ser justificado[20]. Igualmente, en Aristóteles, la opinión puede ser verdadera. En este sentido Aristóteles llega a aplicar el nombre de opinión a los principios comunes de la ciencia[21]. La opinión no es de suyo falsa, si bien cabe la existencia de falsas opiniones.

Los textos donde Aristóteles opone el conocimiento según la verdad al conocimiento según la opinión[22] no implican que la opinión sea necesariamente falsa. Existen diversos tipos de oposición. Es distinta la contraposición de lo verdadero con lo falso, a la oposición entre verdad y opinión. De este modo, el conocimiento según la opinión y el conocimiento según la verdad pueden ser armonizados. El conocimiento doxástico no es *per se* conocimiento verdadero, pero puede serlo en la medida en la cual las autoridades o las apariencias no nos engañen[23]. *Endoxon* -lo que recoge la

17 Por ello, la eficacia de la dialéctica, recomendada por Platón en la **República** e ilustrada en el **Parménides**, depende de la teoría de los diversos tipos de oposición. Cfr. BERTI; **Contraddizione e dialectica negli antichi nei moderni**, p. 120-121. Según Aristóteles el primitivo estadio de la teoría de los contrarios fue una de las causas de los límites de la dialéctica socrática. Cfr. **Met.** XIII, 4, 1078 25 ss.
18 Cfr. **Rep.** VI, 509e-511e.
19 Cfr. **Rep.** VI, 509e-511e.
20 Cfr. **Menón** 99c; **Banquete** 202a.
21 Cfr. **Met.** III, 2, 996b 28.
22 Por ejemplo **An. Pr.** I, 30, 46a 10; II, 16, 65a 37; **An. Post.** I, 19, 81b 18.
23 Como Owen hace notar la opinión es un tipo de apariencia o fenómeno. Cfr. OWEN; "Tithenai...", en AAVV, **Articles on Aristotle I**.

opinión- se contrapone a *adóxo*. Lo no-plausible es aquello de lo cual se siguen consecuencias absurdas. Ejemplos no-plausibles: si alguien dijera "Nada se mueve". Tampoco son plausibles las costumbres depravadas y contrarias a la sana voluntad[24]. Plausible es lo que -apoyado en la autoridad- no tiene consecuencias absurdas ni va contra la recta voluntad. La noción de plausible se ve enriquecida al ser trasladada al ámbito de la eticidad. Lo plausible no es la posibilidad matemática -lo no contradictorio-, sino aquéllo respecto a lo cual la razón se inclina totalmente[25].

La opinión puede ser verdadera o falsa, pues consiste en un estado anímico de convicción (*pístis*), que engendra la persuasión de estar en la verdad[26]. La autoridad garantiza esta verdad intrínseca. Es ella la que funda la confianza. Si se invoca esta garantía, no es tanto porque sea sólo un indicio favorable de la verdad de unos enunciados "probablemente verdaderos", sino sobre todo se invoca porque asegura que son "verdaderamente aprobados"[27].

---

24 Cfr. **Top.** VIII, 9, 160b 17 ss.

25 ***"Ratio declinat totaliter in unam partem contradictionis, licet cum formide alterius"*** **In. An. Post.**, proemio. La clasificación hecha por Tomás de Aquino de algunas obras de Aristóteles, propuesta en este proemio, es sumamente interesante en orden a una determinación de la gradación del conocimiento humano. Los criterios de clasificación de las obras lógicas de Aristóteles -incluyendo la **Retórica** y la **Poética**- son las diversas operaciones intelectuales y los grados de necesidad natural. Así, a la simple aprehensión corresponde las **Categorías**, al juicio el **De Interpretatione**, y el raciocinio a los **Analíticos Primeros y Posteriores**. La forma del silogismo es entendida por los **Analíticos Primeros** y la materia, es decir los principios **per se notae**, corresponden a los **Analíticos Posteriores**. Pero como en la naturaleza no todo es necesario, sino que hay cosas que se dan siempre, otras en la mayoría de los casos, y otras pocas veces, conviene en el "proceso" de la razón un esquema semejante. El proceso racional necesario es estudiado en los **Analíticos**. El proceso racional que lleva a lo probable corresponde a los **Tópicos**, la **Retórica** y la **Poética**. En la dialéctica se llega a una opinión o fe completa, en la retórica la opinión o fe es incompleta. En la **Poética** hay una inclinación a aceptar un juicio, pero en cuanto representado de otro modo; es decir, se induce a tener una opinión determinada por virtud de otra representación. Finalmente, las **Refutaciones Sofísticas** corresponden a los "monstruos" intelectuales que -al igual que en la naturaleza- no son frecuentes y provienen de una deficiencia en la operación natural. Cfr. ZAGAL, H.: "Versatilidad argumentativa en Santo Tomás de Aquino", **Tópicos**, I, 1, 1991.

26 Cfr. **De An.** III, 3, 428a 19 ss.

27 Cfr. BRUNSCHWIG; introducción a **Les Topiques**... p. XXXV.

Esta inclinación procede de una verosimilitud. Por ello lo que va en contra de lo manifiesto no es plausible[28]. La verosimilitud es convincente y persuasiva, rasgos típicos de la dialéctica[29].

Plausible no es sólo aquello que tiene a su favor un número elevado de probabilidades, sino aquello que hace que la razón teórica o práctica, se incline decididamente. Esta dimensión racional-práctica de lo plausible entra en juego en los hábitos intelectuales del arte-técnica y de la prudencia.

El arte es una de las fuentes de lo plausible: es plausible lo que propone un arte[30]. También el arte tiene como principio lo plausible, pues, como no es apodíctico, tiene un estatuto conjetural o hipotético basado en la experiencia. A su vez, la experiencia tampoco es apodíctica, ordinariamente no nos permite hacer juicios infalibles. En consecuencia, el arte no rebasa el ámbito de lo plausible. Así el artesano sabe hacer vasijas de barro, pero no conoce la naturaleza del barro. En este sentido "saber hacer vasijas" es un conocimiento plausible. En cuanto a la prudencia, a reserva de una exposición más detallada, hay que decir que también tiene como objeto lo plausible. La prudencia no es un hábito infalible, ello no significa que yerre siempre. Lo plausible prudencial reviste características tales que lo hacen "apetecible" racionalmente. Amar a los amigos es plausible, de un modo distinto a como es plausible que una infusión sane a un enfermo. La dialéctica -como conocimiento a partir de lo plausible- está relacionada íntimamente con los juicios prácticos.

---

28 *"Pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo"* **Top.**I, 1, 104a 5-8. Cfr. también **An. Pr.** I, 24b 11 ss.

29 Cfr. **Top.** VIII, 11, 161b 35 ss. y **Ret.** I, 1, 1355b 11 ss.

30 *"Es evidente, por otra parte, que todas las opiniones que estén de acuerdo con las técnicas son proposiciones dialécticas; pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los que han estudiado estas cosas, por ejemplo, el médico acerca de las cuestiones de medicina; el geómetra acerca de las cuestiones de geometría; de manera semejante en los demás casos"*. **Top.** I, 10, 104a 33 ss.

Esta advertencia sobre la vertiente prudencial de lo plausible pone de manifiesto la importancia de la persuasión como nota o efecto de lo plausible. Algo no es plausible -en estricto sentido- si no persuade.

La persuasión se busca en la dialéctica. La ciencia, por el contrario, no es preeminentemente persuasiva. Aristóteles es consciente de que la demostración científica no es siempre lo más eficaz para engendrar la persuasión[31]. La persuasión es, aun en el ámbito de la dialéctica, prototípica de la *epagogé*[32]. El poder persuasivo del argumento dialéctico no puede desvincularse del contenido. Esto es, la persuasión lograda por la dialéctica no descansa únicamente en la forma argumentativa, reside ante todo en la fuerza evidencial con que se nos presenta. Los argumentos dialécticos arrancan de lo manifiesto, de lo fenoménico[33].

Esta evidencia de lo plausible[34] es doble: la evidencia extrínseca de la autoridad, y la evidencia intrínseca. Lo plausible es persuasivo por la autoridad que lo respalda. La autoridad, opinión de otros, juega aquí el papel de experiencia indirecta[35]. La "evidencia intrínseca" designa la manifestación como verdadero o verosímil de determinado juicio. Ya se ha hablado de la imposibilidad de aceptar como plausible lo que manifiestamente es falso.

Lo plausible no es algo intermedio entre lo verdadero y lo falso. Lo plausible se refiere al estado mental con el cual se recibe un determinado enunciado. Se asume que es verdadero o falso aunque sin tener fundamento apodíctico o evidente (en sentido fuerte)[36]. Le Blond se da cuenta de ello

31 Cfr. **Top.** I, 12, 105a 16 *ss*; **Ret.** I.1, 1355a 24 *ss*.

32 Cfr. **Top.** I, 12, 105a 15 *ss*.

33 Aunque, como señala Owen, los argumentos dialécticos arrancan el fenómeno, entendido este último como las "circunstancias dadas", Cfr. "Tithenai...", en AAVV, **Articles on Aristotle** I, p. 114. Owen invoca los siguientes textos: **An. Pr.** I, 1, 24b 10-17; **Top.** VIII, 5, 159b 17-23; **Fis.** IV, 1, 208a 32-34; **Cael.** II, 5, 288a 1-2; IV, 1, 308a 6.

34 El esquema es de LE BLOND; **Logique...** pags. 11-15.

35 Cfr. **EN.** 1095a 16 *ss*.; 1166a 12 *ss*.; 1176a 15 *ss*.

36 El dialéctico se distingue del sofista, a quien sólo le interesa la apariencia. Cfr. **RS.** 11, 171b 6.

cuando habla de una dimensión objetiva de lo plausible, a saber, la verosimilitud y de una dimensión activa, a saber la persuasión[37].

1.1.1.2 La extensión de la dialéctica.

Si la *epagogé* es uno de los instrumentos utilizados por la dialéctica, un estudio sobre la extensión de la dialéctica, arroja luz sobre el campo donde la *epagogé* es aplicable, aun cuando pueda ser más restringido que el campo de la dialéctica en general.

En una primera aproximación, la dialéctica parece no distinguirse notablemente de la filosofía, si se atiende sólo a la amplitud de sus respectivos campos. Cuando Aristóteles distingue entre sí al dialéctico, al sofista y al filósofo, no acude al criterio extensional, alude a la diversidad metodológica entre el dialéctico y el filósofo[38].

A su vez, hay una contraposición entre dialéctica y ciencias particulares[39]. Esta oposición no se debe exclusivamente al método -demostrativo el científico, conjetural el dialéctico- sino también a la extensión. Las ciencias particulares no versan sobre principios comunes. La dialéctica, en cambio, sí lo hace: "*de modo que es manifiestamente propio del dialéctico el poder captar en función de qué cosa se produce por medio de los comunes, la*

37 Cfr. LE BLOND, p. 16.

38 Cfr. **Met.** I, 2, 1064b 17-21.

39 *"No obstante, también las falsas refutaciones, se darán igualmente en infinitas cosas: pues con arreglo a cada arte hay un razonamiento falso, por ejemplo, en la geometría el geométrico; y en la medicina, el médico; digo con arreglo a cada arte como con arreglo a los principios de esta. Así pues, es evidente que los lugares no se han de tomar de todas las refutaciones, sino que las propias de la dialéctica: pues éstas son comunes a toda arte y capacidad y es propio del que posee conocimiento ver si la refutación correspondiente a cada conocimiento singular lo parece sin serlo, y si lo es, por qué lo es; mientras que la refutación derivada de principios comunes y no subordinados a ninguna arte es cosa de los dialécticos".* **RS.** 9, 170a 30-40.

refutación real o la aparente, la dialéctica o la aparente dialéctica crítica"[40].

El método dialéctico es aquel gracias al cual podemos razonar, sin importar qué problema se nos proponga[41]. El dialéctico puede argumentar sobre cualquier materia, siempre y cuando se pueda partir de cosas comunes y plausibles. La dialéctica es de lo común[42]. Esta ocupación coincide con la del retórico. Conviene destacar que la dialéctica versa sobre lo común y no sobre lo universal, al menos entendiendo por "universal" la predicación universal de **Analíticos Posteriores** I[43].

La predicación universal incluye la predicación *kata pántos* y *kath'autó*[44]. La predicación general, no implica la predicación *per se*. "Toda piedra tiene superficie" es una proposición donde se atribuye correctamente a todos, pero no se atribuye *per se*[45]. Esta predicación no se refiere tampoco a un todo que se predica de muchos, sino al modo de adecuación del predicado al sujeto[46]. Si la dialéctica tratara sobre predicaciones universales tendría un

40 **RS.** 9, 170b 8-11.

41 "*El propósito de este tratado es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles*". **Top.** I, 1, 100a 18.

42 Cfr. **Ret.** I, 1354a 1, 1355b 35, 1358a 22; **Met.** IV, 2, 1004b 25; **EN.** III, 4, 1111b 31.

43 Distinción a la cual Le Blond no da particular importancia -LE BLOND **Logique et...** p. 17 apoyándose en **Top.** VIII, 14, 164a 3-12: "*Es preciso también registrar los argumentos en forma universal, aunque se hubiera discutido como particulares, pues así será posible también, de uno, hacer muchos. De manera semejante en retórica, en el caso de entimemas. Uno mismo, en cambio, ha de evitar al máximo presentar los silogismos en forma universal. Y siempre es preciso mirar si los argumentos se discuten sobre cosas comunes: pues todos los argumentos particulares se pueden discutir también universalmente, en la demostración particular está incluida la universal, porque no es posible probar nada por razonamiento sin lo universal*". Bonitz, en el **Index** afirma: **koinon et kathólou promiscue ururpantur**" (BONITZ; **Index Aristotelicum**.. 356b 63); rechaza, al mismo tiempo la postura de Prantl, quien sí acepta y considera relevante esta distinción (PRANTL, Carl; **Geschichte del Logik in Abenlande**, I, p. 99). No obstante, el mismo Le Blond reconoce que **kathólou** es menos frecuente en los **Tópicos** que en los **Analíticos**.

44 Cfr. **An. Post.** I, 4, 73b 25ss.

45 Cfr. **In. An. Post.** I, Lect. XI, 92 ss.

46 Cfr. **In. An. Post.** I, XI, 91.

estatuto científico[47]. La dialéctica versa, en todo caso, sobre lo universal entendido en sentido débil, como "lo general". Esto no significa que "lo general o lo común" sea arbitrario. Significa sencillamente que no hay ni un conocimiento *per se* ni *de omni*. La dialéctica tiene como objeto lo plausible. En consecuencia, cuando se afirma que trata sobre lo común y lo general, se está suponiendo que lo común es plausible.

Así pues, tanto la filosofía como la dialéctica y en cierto modo la sofística, tratan sobre todas las cosas. La dialéctica, sin embargo, no puede recibir el adjetivo de "científico" en sentido estricto.

Esta generalidad de la dialéctica resalta cuando se toma en cuenta la doble clasificación que de los problemas dialécticos hace Aristóteles. La primera define el problema como objeto de investigación, ya sea práctico o especulativo[48]. La segunda clasificación distingue entre problemas éticos, físicos y lógicos[49]. Brunschwig considera los problemas éticos como aquellos referidos a la alternativa entre lo que hay que evitar y lo que hay que buscar. Los problemas de orden especulativo son los físicos (pues *physis* tiene un sentido muy amplio en el vocabulario del joven Aristóteles). Finalmente, los problemas lógicos se refieren a la argumentación y solución de problemas teóricos o prácticos. El mismo Brunschwig insiste en la conveniencia de no intentar asimilar una clasificación a otra. La coexistencia de ambas manifiesta la generalidad de la dialéctica. Tampoco se debe pretender descubrir con ellas las posibilidades dialécticas[50].

47 "*Pero en realidad el argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal*". **RS.** 11, 172a 10-15. A la luz de esta advertencia cabe leer "ni es del mismo tipo que el universal", como "ni es apodíctica" y no como quiere Candel Sanmartín: "*Es decir, el argumento que versa sobre la totalidad de los individuos de una especie determinada*" **Organon** I, p. 337, nota 51bis.

48 Cfr. **Top.** I, 11, 104b 1ss.

49 Cfr. **Top.** I, 14, 105b 19 ss.

50 Cfr. BRUNSCHWIG; **Topiques...** p. XXVI ss.

1.1.2. La forma de la dialéctica.

1.1.2.1. Argumentación dialéctica y argumentación apodíctica.

La dialéctica no puede identificarse con el silogismo dialéctico, este tipo de silogismo es sólo una de las dos grandes clases de razonamiento. El otro tipo de "razonamiento" dialéctico es la *epagogé*[51]. La caracterización de la *epagogé* dialéctica se hará más adelante.

En cuanto al silogismo dialéctico, Aristóteles afirma que no se distingue del silogismo apodíctico sino por su materia[52]. Por ello, afirma Le Blond que el silogismo en cuanto tal, no es un proceso dialéctico[53]. La diferencia esencial entre la dialéctica y la apodíctica está en la materia de las premisas[54].

---

51 Cfr. **Top.** I, 12, 105a 10ss.

52 *"Un silogismo es un discurso en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el silogismo parte de cosas primordiales y verdaderas; en cambio es dialéctico el silogismo construído a partir de cosas plausibles"*. **Top.** I, 1, 100a 25-30.

53 Cfr. LE BLOND; **Logique...** p. 30.

54 No se deben soslayar, sin embargo, las dificultades que comporta homologar la forma del silogismo apodíctico a la del dialéctico. Por otra parte, es cierto que la descripción del silogismo en **Top.** I, 1, 100a 25-30 es similar a la que se recoge en **An. Pr.** I, 1, 24b 18-26; pero según Brunschwig, ello no implica que se trate de la misma pues Aristóteles también reconoce que existen conclusiones necesarias que no son silogísticas (**An. Pr.** I, 32, 47a 33-39: "Todo silogismo es necesario pero no todo lo necesario es silogismo. De modo que si, al poner algunas cosas resulta alguna, no por eso hay que intentar hacer inmediatamente la reducción, sino que primero hay que tomar dos premisas, luego hay igualmente que dividirlas en sus términos y proponer el término medio de forma que esté enunciado en ambas proposiciones". Vanamente se buscarán en los **Tópicos** la estructura característica del silogismo, sus tres términos y los pares de premisas. Cfr. BRUNSCHWIG; **Topiques..** p. XXXI. Parece fuera de toda duda que, al menos parte de los **Tópicos** es obra de juventud (Cfr. JAEGER; **Aristóteles**, p. 103 ss.). Los términos **syllogismós** y **syllogizthai** no son utilizados en las partes más antiguas de esta obra, a saber los libros II a V, en tanto la teoría del silogismo es ya de madurez (Cf. MAIER; **Syllogistik des Aristoteles**, II, 2, p. 78-80 también LE BLOND p. 30). Para no entrar en mayores precisiones genético-evolutivas, puede

¿Qué

Filosofía y dialéctica aunque tienen numerosas similitudes se distinguen por la fuerza probativa de la primera y el probabilismo de la segunda. La filosofía demuestra y la dialéctica no[55]. Las premisas de las que parte el razonamiento filosófico y en general el razonamiento científico, o son evidentes por sí mismas -al menos en el ámbito de la demostración- o son conocidas por demostración. Por el contrario, las premisas dialécticas son asumidas sin tener un conocimiento apodíctico de ellas, ni haber sido vista su evidencia. Son asumidas de un modo doxástico.

No hay que buscar una lógica dialéctica, entendida como formas lógicas especiales. La lógica de los **Tópicos** es una lógica dispuesta, eso sí, en orden al diálogo; pero no es una lógica falaz. No permite pasos ilegítimos desde el punto de vista formal. La falibilidad del razonamiento dialéctico viene dada por la materia en cuestión. El silogismo dialéctico no es sofístico. Sería sofístico si tuviera apariencia apodíctica sin serlo.

Los **Tópicos** reciben el nombre de *tópos*, aquellos lugares formales desde los cuales se pueden criticar diversos tipos de afirmaciones[56]. El estudio

---

decirse que el silogismo dialéctico puede asumir el esquema apodíctico (un BARBARA, por ejemplo), y seguirá siendo dialéctico.

55 Cfr. **Met.** IV, 2, 1004b 20b 20ss.

56 Cfr. LE BLOND, p. 22. Respecto a la definición de *tópos* se ha escrito mucho. Bochenski considera que Aristóteles no llegó a definirlos nunca, y hasta hoy nadie ha logrado expresar clara y brevemente qué son en realidad (BOCHENSKI; **Historia de la lógica formal**, p. 64). Berti considera que los *topoí* son esquemas argumentativos aplicables a las más dispares situaciones dialécticas (BERTI; **Contraddizione...** p. 57). Para Brunschwig los lugares son útiles productores de proposiciones, reglas de construcción (BRUNSCHWIG; **Topiques..** XL). Ryan, fundándose en **Retórica** I, 3, afirma que los lugares son parte de la cultura popular, principios de creencia o de acción, los cuales son universalmente usados (Cfr. RYAN; **Aristotle's Theory...** p. 39). La descripción más compleja y precisa parece la de De Pater. Existen dos lugares: lugares propios (que son *eide* y *topoi idos*) y los lugares comunes (*topoi koinói*). El término *tópos* puede designar tanto el lugar común, como ambos. El lugar propio es a la vez fórmula de investigación, proposición probativa que expresa conocimientos especializados y fórmula de inferencia compuesta de constantes extralógicas. Fundamentalmente el lugar es una ley que puede contener una regla para

de los lugares no es un elenco de sofismas, aunque Aristóteles tiene en cuenta el alcance persuasivo de una argumentación que se vale de ellos.

. Los **Tópicos** no analizan el esquema de la demostración científica, en este sentido cabría decir que nos presentan una forma lógica distinta. No se trata de otro sistema lógico, sino de la presentación de algunos aspectos lógicos que pueden resultar útiles para la discusión.

De hecho, los **Tópicos** se encuentran llenos de observaciones lógicas que, sin tener el ropaje de los **Analíticos Primeros**, son sumamente delicadas y distintas de las sofísticas y de las plausibles. Por ejemplo, La distinción entre el ser simplemente atribuido y el ser atribuido de tal manera[57], o la distinción entre un predicado esencial y un predicado no-esencial[58]. Como hace ver Le Blond, estas distinciones sitúan a la dialéctica, en un plano muy distinto al de una técnica argumentativa arbitraria[59]. Precisamente, como los **Tópicos** enseñan el uso de leyes y reglas formales útiles para la discusión, De Pater afirma que la dialéctica es formal, en consecuencia es general, pues puede aplicarse a todo[60].

El entimema, descrito en **Analíticos Primeros** -obra posterior a los **Tópicos**-, debe su carácter plausible no-apodíctico a su materia, no a su forma,

indicar algunos elementos útiles en la prueba o figura de lugar. Por este mismo hecho, el lugar común no es *más* que una ley formal de especial interés en la dialéctica. Cfr. DE PATER; "Le Topiques D' Aristote", en AAVV **Aristotle: on Dialectics**, p. 177-178. Cfr. **Ret.** 1358a 23 ss; 1355b 33 ss; **An. Post.** 77a 31-32. Cfr. también DE PATER; **Le Topiques D' Aristote...** Cap. II.

57 *hypargein mónon*, y *autos hyparein*. Cfr. **Top.** VII, 5, 155a 15 ss.

58 Cfr. **Top.** IV, 1, 120b 21ss; 2, 122b 1ss; 123a 3ss.

59 Cfr. LE BLOND: **Logique et...** 26-27; aunque quizá vaya demasiado lejos al decir que todo el esfuerzo de la dialéctica está dirigido a la definición; sigue en este punto a ALEJANDRO, **In. Top.**, 54-25

60 Cfr. De PATER; "Le Topiques..." en AAVV, **Aristotle on Dialectics**, p. 178. Habría que matizar esta aseveración de De Pater. Si la dialéctica fuese pura lógica formal, sería en efecto general (e incluso universal). Se convertiría entonces en una rama de la lógica, cuando lo que se viene señalando es que, si bien la dialéctica se atiene a leyes lógicas hay algo más en ella: su inclusión del diálogo y su aprecio por lo plausible.

o al menos no inmediatamente a su forma: *"El entimema es un silogismo a partir de verosimilitudes o signos, aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una premisa plausible: en efecto, lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es lo verosímil, por ejemplo detestar a los envidiosos, tener afecto a los amados. El signo, en cambio, quiere ser una premisa demostrativa, necesaria o plausible: en efecto si al existir, existe una cosa o, al producirse antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe"*[61].

El entimema se constituye como tal por el carácter de sus premisas; precisamente lo que, en los **Tópicos**, define la dialéctica. Esto es claramente referible al entimema que parte de premisas plausibles tanto como al entimema que parte de signos, aunque hay algunos casos en los cuales el signo no constituye en estricto sentido un término medio[62]. Cuando el mismo signo es referible a varios sucesos o cosas, y no -con relación unívoca- sólo a uno, el signo tiene un valor opinable. Así la palidez es un signo de haber dado a luz, pero no significa necesariamente haber dado a luz, una mujer puede estar pálida por otra razón[63]. El silogismo que tiene en sus premisas un signo falible es entimema en razón de su materia. Existe otro sentido del entimema -quizá el más difundido- como silogismo al cual le falta una premisa. La conclusión de éste es más fruto de una "intuición" que de la necesidad del discurso deductivo y no es un silogismo en sentido propio. *"Sí, pues, se dice una sola premisa se produce solamente un signo, en cambio, si se añade también a la otra, se produce un silogismo, por ejemplo, que Pítaco <era> liberal: pues los ambiciosos eran liberales y Pítaco <era> ambicioso"*[64]. Por ello, el entimema como razonamiento carente de una premisa, no introduce en la dialéctica una nueva figura silogística. Desgraciadamente este sentido de entimema suele ser presentado como el prototipo, marginandose el sentido dialéctico. El entimema es un silogísmo que parte de premisas plausibles. Cuando se insiste

61 **An. Pr.** II, 27, 70a 2-10.

62 Cfr. **An. Pr.** II, 27, 70b 1 ss.

63 Cfr. **An. Pr.** II, 27, 70a 35 ss.

64 **An. Pr.** II, 27, 70a 24-27.

en el entimema como silogismo abreviado, se corre el riesgo de no entender por qué Aristóteles dice en los **Tópicos** que el silogismo dialéctico sólo difiere del apodíctico en razón de su materia. Como ya se ha repetido, la dialéctica no es una lógica formalmente distinta de la analítica[65].

1.1.2.2. La forma dialógica de la dialéctica.

La dimensión dialógica de la dialéctica es un tema que preludia su utilidad. Sin embargo, es conveniente incluirlo al tratar la forma de la dialéctica, pues si bien la dialéctica no es un sistema lógico distinto del propuesto en **Analíticos Primeros** y **Posteriores**, también es cierto que su presentación es distinta porque se ordena al diálogo. Esta presentación de la dialéctica no la sitúa en un marco ajeno a la consistencia lógica científica. Por el contrario, la dialéctica se encuentra -en este sentido- más cerca de la ciencia que de la retórica[66]. Cuando se dice que la dialéctica tiene una estructura formal distinta de la apodíctica, quiere decirse con ello que tiene una forma dialógica. Es decir, se sitúa en un ciclo argumentativo a dos voces. Los **Tópicos** no dan pie a una lógica nueva. Los *tópoi* insertan leyes y reglas de lógica analítica en diversos discursos dialógicos. La dialéctica asume la lógica analítica, pero no se identifica con ella.

La dialéctica responde a la necesidad de dialogar consistentemente. Demostrar silogísticamente no es el mejor modo de dialogar. La forma apodíctica no es la más comunicativa. La estructura dialógica de la dialéctica tampoco se debe a su materia, la dialéctica puede aplicarse a cualquier tema (con tal que sea plausible "para mí"). El "juego" dialéctico es independiente del conocimiento de la materia en cuestión[67]. Es decir, no basta hablar sobre lo plausible para que se dé la dialéctica, sino que es necesario que se hable sobre lo plausible en forma de una discusión. De hecho, se verá más adelante,

65 Cfr. RYAN; **Aristotle's Theory of Rethoric Argumentation**, pp. 44 *ss*.
66 Cfr. RYAN; **Aristotle's**... p. 55.
67 Cfr. **RS.** 11, 172a 27 ss.

la dialéctica es útil para las conversaciones, pues enseña a discutir y a obligar al adversario a cambiar sus opiniones[68].

La premisa dialéctica, reviste por ello, un carácter interrogativo. "*Una premisa dialéctica es una pregunta plausible*"[69]. La dialéctica es, en gran medida, el arte de interrogar. Ser dialéctico supone saber interrogar y tener la posibilidad de ser interrogado sin caer en contradicción. El estar preparado para no caer en contradicción dentro de un mismo discurso pone de manifiesto que la dialéctica no es un juego sofístico de falacias encubiertas. La dialéctica respeta la lógica, si bien es cierto que el dialéctico acude en ocasiones a recursos dialécticos. Al interrogar, y en general al plantear objeciones, se busca la convicción del adversario.

Este elemento de la dialéctica le da un matiz muy peculiar. No se trata de demostrar sino de convencer -siempre dentro de lo plausible, de lo cual se parte, y más allá de lo que cual no se va-, pero siempre de un modo más contundente que el retórico. La argumentación dialéctica gira en torno al convencimiento del adversario. Por tal motivo, el ejemplo y la *epagogé* tienen gran importancia en la teoría del diálogo aristotélico. Un discurso demostrativo es contundente. No cabe discusión cuando se ha demostrado verdaderamente. Demostrar no es dialogar. La demostración comunica, transmite, pero no dialoga. La contundencia de la demostración se logra a costa de ser de difícil acceso y seguimiento. No es conveniente, en consecuencia, para las conversaciones[70]. Esta consideración informa toda la teoría argumentativa de los **Tópicos**. El libro VIII es paradigmático al respecto.

68 Cfr. **Top.** I, 2, 101a 30 ss.
69 **Top.** I, 10, 104a 8-9.
70 Brunschwig considera que el papel de la *epagogé* en los **Tópicos** *es* marginal, soslayando que el diálogo se debe adapatar a las circunstancias y preparación de los interlocutores. Al dialéctico incipiente y al hombre del pueblo le convence más el ejemplo de la *epagogé*. Lo cual no significa, como quiere Brunschwig, que la *epagogé* sea sólo únicamente un recurso auxiliar. Cfr. BRUNSCHWIG; **Topiques**... p. XXXII, nota 2.

La dialéctica aristotélica se encuentra en un difícil equilibrio entre la sofística y la lógica analítica. La dialéctica se puede convertir en sofística, cuando se insiste desmedidamente en su carácter comunicativo y plausible; se reduce a un diálogo falaz que busca la confusión o persuasión refido únicamente por criterios extrínsecos (el triunfo), ajenos al formalismo. Ciertamente, la dialéctica constituye para Platón el método supremo del conocimiento capaz de procurarnos una ciencia digna de tal nombre; en tanto para Aristóteles, la dialéctica es arte de discusión y su alcance es más modesto. La dialéctica platónica y la aristotélica coinciden en ser rehabilitación o reivindicación del arte de la discusión ejercida por los sofistas. Platón rehabilita la dialéctica acudiendo a un criterio extrínseco de verdad (las Ideas). Tal es la dialéctica recomendada en la **República**[71]. Aristóteles la reivindica de un modo más formal. Proporciona reglas bien precisas e insiste en sus finalidades[72]. Gracias a esta rigurosa regulación formal, la dialéctica aristotélica es capaz de concluir *vi formae*[73].

En cierto modo, la línea que va de Sócrates a Platón y Aristóteles es una trayectoria de reahabilitación de la dialéctica, lado constructivo de su lucha contra los sofistas. En Sócrates, la dialéctica es el uso combinado del diálogo, de la refutación y la admisión del principio de no-contradicción[74]. Platón sale al paso de la contradicción postulando la existencia de lo siempre idéntico. Aristóteles asume el principio de no-contradicción como base de la dialéctica[75]. Rehabilita este principio intramundanamente al resolver el problema del movimiento, y formalmente lo define con la argumentación por reducción al absurdo del libro **Metafísica** IV. En la medida en la cual Sócrates, Platón y Aristóteles perfeccionaron y superaron las aporías en torno

71 VII 532a; 533b, 534b.

72 **RS**. 183b 34ss; 184a 1-8.

73 Cfr. MOREAU, Joseph: "Aristote et le dialecticien platonicienne", en AAVV, **Aritotle on Dialectics**... p. 81 ss.

74 Cfr. BERTI: **Contraddizione**., p. 75.

75 Berti hace notar que la función del principio de no-contradicción, más que construir, es mostrar la falsedad del argumento que transculca tal principio, pues la realidad no es contradictoria. **Contraddizione**... p. 110.

al principio de no contradicción, rehabilitaron la fuerza del diálogo en general, y en particular del arte dialéctico.

La dialéctica puede desembocar en un discurso apodíctico. Quizá el caer en este extremo es más difícil, por cuanto la demostración apodíctica exige rigor y exactitud la cual difícilmente puede darse sin un especial esfuerzo.

Es también una degeneración, porque la dialéctica -se ha dicho ya- no se ordena de suyo a la demostración *simpliciter*. Ha de buscar la comunicación, y para ello toma en cuenta factores ajenos a la estructura lógica. Así el dialéctico varía sus argumentos según la experiencia del adversario.

La dialéctica es discusión, juego intelectual entre dos. La pareja de participantes encarna a la vez dos partes de contrarios: afirmación-negación y victoria-derrota. El fenómeno dialéctico nace de la conjugación de estas dos oposiciones. La afirmación-negación se refiere a la dimensión lógica de la argumentación. La victoria-derrota de la dialéctica adquiere la forma de un duelo, donde el enfrentamiento se encuentra regulado, pues no se trata de vencer a cualquier precio[76].

1.1.3. La utilidad de la dialéctica.

La utilidad de la dialéctica es triple. Sirve para ejercitarse intelectualmente, lo que podría denominarse coloquialmente -aunque ateniéndose muy de cerca a la palabra griega- "gimnasia mental". En segundo lugar, para discutir, fundamentalmente con las mayorías, quienes son ordinariamente incapaces de seguir un discurso apodíctico. Y finalmente es útil para la filosofía[77].

76 Cfr. BRUNSCHWIG:;**Topiques**., p. XXIII.

77 Cfr. **Top.** I, 2, 101a 25 ss.

1) *"Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérnoslas más facilmente con lo que nos sea propuesto"*[78]. La dialéctica capacita para resolver problemas intelectuales, pero no dando un recetario, sino formando un hábito, una disposición del entendimiento. La dialéctica es un hábito intelectual asimilable al arte. Así lo sugiere Aristóteles cuando compara la perfecta posesión de la dialéctica con la perfecta posesión de la retórica y la medicina[79].

2) La utilidad de la dialéctica para las conversaciones es manifiesta por lo anteriormente dicho[80]. La dialéctica tiene tal forma como consecuencia de este objetivo. La dialéctica aristotélica entronca con la tradición platónica del diálogo. Lo cual vale también para el arte de ejemplificar, pieza importante del diálogo platónico y de la dialéctica aristotélica.

La dialéctica es útil para conversar porque se hace cargo -si cabe decirlo así- de la dimensión psicológica del interlocutor. La teoría del silogismo apodíctico de **Analíticos Primeros** prescinde, prácticamente, de esta dimensión. Los **Tópicos**, por el contrario, tienen muy en cuenta las condiciones del interlocutor: su preparación intelectual, sus disposiciones de ánimo, sus constumbres, su clase social y, en un momento dado sus personales gustos[81]. El dialéctico reconoce la diversidad de estamentos intelectuales -la mayoría de los sabios, los sabios más notables- y sabe adaptar la prueba a cada una de estas circunstancias. Por ejemplo, contra un principiante hay que

[78] **Top.** I, 2, 101a 30-31.

[79] *"Poseeremos perfectamente el método cuando lo dominemos de forma semejante a como la retórica y las capacidades* (**dynameon**) *de este tipo"*. **Top.** I, 3, 101b 5-6.

[80] Cfr. **Supra.** 1.1.2.2.

[81] No sin un viso de ironía observa Aristóteles: *"El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino por la falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, puede más que el conocimiento acerca de ellas"*. **Met.** II, 3, 994b 32-995a 6.

aplicar argumentos inductivos y contra un experto los silogismos[82]. Contra quien exige rigor matemático, no tiene fuerza utilizar el testimonio de algún poeta y viceversa[83].

La teoría de la deducción silogística no toma en cuenta estos factores. La dialéctica tiene la visión externalista de la teoría del silogismo, por ello está en condiciones de optimizar sus resultados. La dialéctica, en cuanto arte de conversar, dista de ser un saber superfluo. Hace del silogismo apodíctico algo orgánico, vivo y aplicable a la vida humana considerada en su totalidad. No basta saber demostrar, también hay que lograr que la demostración se entienda. Esto sólo es posible si se consideran, por una parte, las condiciones de lo demostrado y por otra, las condiciones de aquel a quien va dirigida la demostración. *"Por eso es preciso aprender previamente cómo podría ser comprehendida (recibida) cada cosa"*[84]. La dialéctica es el arte del diálogo. Se trata de una comunidad de *lógos*; *lógos*, entre dos. En ocasiones la exigencia de comunión "lógica" lleva a un *lógos* doxástico, plausible y no apodíctico. Pero siempre dentro del ámbito del *lógos*. Entendida la dialéctica de este modo, habrá que incluirla dentro de la teoría del método aristotélico. Un saber que considera las circunstancias psicológicas de los hombres, sin perder de vista la verdad, está en condiciones de proporcionar elementos interesantes para una epistemología (teoría del método), pues aunque la ciencia no es de suyo algo social, sí es social en cuanto el *lógos* humano es comunicativo.

3) Finalmente, la dialéctica es útil para la filosofía "porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en

[82] Cfr. **Top.** VIII, 14, 164a 11 ss.

[83] Cfr. **Met.** II, 3, 995a 6 ss.

[84] **Met.** II, 3, 995a 12-13.

torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa> abre camino a los principios de todos los métodos"[85]. Cabe hacer al respecto una doble consideración.

a) La dialéctica es útil en la filosofía aristotélica porque brinda las técnicas argumentativas que permiten desarrollar las posibles respuestas a un problema dado. Es decir, frente a una alternativa, la dialéctica proporciona la capacidad de llevar hasta sus últimas consecuencias cada una de sus posibles soluciones de modo que puedan observarse las diversas posturas. En este sentido se dice en los **Tópicos**: "*Son también premisas dialécticas las semejantes a las plausibles, y las contrarias a las que parecen plausibles, y las contrarias las que parecen plausibles, propuestas en forma contradictoria*"[86].

La dialéctica permite al filósofo plantearse correctamente las dificultades, lo cual es el primer paso para resolverlas correctamente. En ocasiones el mismo modo de plantear una pregunta impide su solución. Además, el escuchar los argumentos contrarios proporciona elementos de juicio para encontrar la solución[87].

Es muy logrado el modo como Aristóteles justifica el estilo aporético: "*Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que se siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien antes todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse*

85 **Top.** I, 2, 101a 33-101b 4.

86 **Top.** I, 10, 104a 13-14.

87 *"Y el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para la prudencia filosófica sólo resta elegir correctamente una de las dos"*. **Top.** VIII, 14, 163b 10-13.

planteado ante las dificultades son semejantes a los que desconocen a dónde se debe ir, y, además ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos expuestos"[88].

La aporía es, en Aristóteles, más que la falta de salida o camino, la dificultad o perplejidad originada por la presentación de las diversas salidas. Aristóteles gusta de usar la aporía, así entendida, en su método de investigación. En momentos cruciales se vale del recurso aporético. Ejemplo de ello es todo el libro III de la **Metafísica**, desde el cual puede leerse el resto de la obra[89].

La dialéctica es útil para la filosofía en la medida en la cual el método aporético permite plantear correctamente las dificultades y conocer los argumentos en que se apoyan las diversas soluciones.

b) El estudio de los principios de una ciencia, en cuanto principios de ella, corresponden a una saber superior. Es patente que los principios de un sistema **T** no pueden ser fundamentados dentro del sistema[90]. Por otra parte, los principios primeros no pueden ser demostrados, y tarde o temprano el proceso apodíctico debe detenerse en algo indemostrado, "*pues es imposible que haya demostración de todo*"[91]. La filosofía estudia los principios primeros en cuanto principios, "*pues los axiomas son universales en grado máximo y principios de todas las cosas; y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá considerar lo verdadero y lo falso acerca de ellos?*"[92].

88 **Met.** III, 1, 995a 27-995b 4.

89 También los libros **Met.** VII, **Fis.** I y **De An.** I son fuertemente aporéticos.

90 La distinción entre principios comunes y principios propios no afecta esta observación.

91 **Met.** III, 2, 997a 8-9.

92 **Met.** III, 2, 997a 12-15.

Se presentan entonces tres cuestiones: ¿Cómo es posible que la dialéctica se refiera a los principios si esto es propio de la filosofía?, ¿Cómo es que la dialéctica puede referirse a los principios si estos principios en cuanto principios de un sistema T no se demuestran en T?, ¿Cómo es que la dialéctica -conocimiento a partir de lo plausible- estudia lo más evidente?. Se contestará de un modo global, al señalar dos vías como la dialéctica puede referirse a los principios[93].

i) Primeramente se encuentra la opinión de los sabios como guía u orientación en la investigación de los principios. A lo largo de **Tópicos I** Aristóteles insiste en que la autoridad de los sabios más renombrados es un signo para reconocer como plausible una determinada premisa. Por ello, Aristóteles se preocupa por conocer la opinión de los anteriores filósofos. Esta es una actitud metodológica frecuente en Aristóteles. Actitud que se traduce en un respeto hacia los antiguos y en un aprovechamiento de puntos concretos, en ocasiones para no cometer el mismo error. *"Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también estos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar"*[94].

El **Corpus** está lleno de referencias a otros autores y en ocasiones presenta panoramas históricos del pensamiento, destinados a facilitar la labor teórica. Piénsese, por ejemplo, en el libro I de la **Metafísica** y en la **Física** I[95].

[93] Le Blond considera que, respecto a la utilidad de la dialéctica para conocer los principios caben dos grandes opciones. La dialéctica es auxiliar indirecto en el conocimiento de los principios; tal es la postura de Hamelin (Cfr. HAMELIN, Octave: **Le Systéme de Aristote**, p. 235). O la dialéctica-es particular en análisis dialéctico, emparentando con la división platónica- es un modo de establecer la definición. En este caso, la dialéctica sería directamente útilidad la filosofía y a la ciencia, pues la definición es uno de los principios del saber científico. En esta línea se encuentra Thurot (Cfr. THUROT; **Etudes sur Aristote**, p. 133). Le Blond reconoce la dificultad de determinar la aportación de la dialéctica a la ciencia en general, y a la filosofía en particular. Esta dificultad se ve acrecentada porque Le Blond considera que la opinión no es un conocimiento real. Cfr. Le Blond, **Logique**..., p. 45. Así planteadas las cosas, resulta particularmente arduo entender en qué sentido la dialéctica puede armonizar con la filosofía.

[94] **Met.** II, 1, 993b 11-14.

[95] Cfr. además **De Coe.** I, 10, 279a 4ss; **De An.** I, 2, 403b-405b; **Polit.** II, 1260b-1274a y la expresa

En este sentido es acertada la observación de Hamelin: *"El historiador en Aristóteles está subordinado al dialéctico"*[96]. La historia del pensamiento recoge las opiniones de los sabios, y la opinión es -en cierto modo- una experiencia[97].

Sin duda alguna, el testimonio de los sabios en favor propio es un factor que contribuye poderosamente a triunfar en una discusión, *"pues cualquiera haría suyo lo dicho por algún reputado"*[98]. Pero en la investigación filosófica no se busca el triunfo en el diálogo, sino conocer las cosas ellas mismas[99]. La opinión juega un papel menos persuasivo, para jugar más un papel regulativo. Lo cual no deja de ser dialéctico en la medida que se recoge como plausible. La opinión es principio de la ciencia y de la filosofía[100].

ii) Por otra parte, la dialéctica sirve para desarrollar unas tesis en sentidos contrarios. La argumentación por reducción al absurdo empalma perfectamente con la práctica dialéctica. Se puede conceder, por ejemplo, al adversario la tesis que sostiene y conducirlo lógicamente a la negación de la misma tesis. La dialéctica capacita al filósofo para ejercer este tipo de argumentación, eminentemente dialógica, pues supone un adversario[101].

recomendación de **Top.** I, 14, 105b 18-19.

[96] HAMELIN: **Le Systéme**... p. 233.

[97] Owens sugiere, por ejemplo, que la **Física** no procede de observaciones empíricas concretas realizadas por Aristóteles, sino que proviene de los problemas dialécticos y paradojas de sus años en la Academia (paradojas recogidas en el **Parménides**, más que en el **Timeo**, en especial en lo referido al tiempo). No significa esto que la **Física** sea dialéctica, pero sí que tiene que ver con ella (piénsese en las paradojas de Zenón y de Gorgias). Parece, en cambio, que la doctrina de los lugares naturales -**Fís.** III, 5, 205a 10-17- *sí* que se desprendió de observaciones empíricas. Cfr. OWEN; "Tithenai..." en AAVV, **Articles on Aristotle** I, 116 y 124-126.

[98] **Top.** I, 14, 105b 19.

[99] *"De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad"*. **Met.** I, 2, 982b 19-20; IV; 2, 1004b 17-26.

[100] Cfr. **Met.** III, 2, 996b 27 ss.

[101] Si bien se puede hacer un juego dialéctico interior, un soliloquio.

Ahora bien, no existe demostración apodíctica de los primeros principios, objeto prototípico de la filosofía[102]. Es absurdo suponer que la dialéctica puede demostrarlos. Sin embargo, Aristóteles dice expresamente que frente a quien niega uno de los primeros principios, es posible oponer una refutación por reducción al absurdo. Es decir, es posible conducirlo en una discusión a que acepte *de facto* en el ciclo argumentativo, el mismo principio que niega. "*Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto que algo sea y no sea al mismo tiempo, con sólo que diga algo el adversario; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración*"[103].

Un ejemplo de la defensa dialéctica de una tesis filosófica es el libro IV de la **Metafísica**. Habría que considerar también que las tesis centrales de la física y la metafísica aristotélica, a saber, la necesidad de un motor inmóvil y la necesidad de un acto puro, son demostradas mediante la refutación de su contradicción, a saber, que todo puede moverse eternamente por sí mismo. Se llega a un principio metafísico a través de un esquema dialéctico[104].

La dialéctica proporciona a la filosofía los elementos apologéticos para la defensa de los primeros principios. Lo cual no es poca cosa, si se tiene en cuenta que, respecto de estos principios no cabe demostración, y que el único conocimiento positivo directo que de ellos tenemos (por contraposición a una apologética, que sería un conocimiento negativo de ellos), no es de índole discursivo, sino inmediato (*epagogé* y *nous*). La fundamentación de los primeros principios es doble: por reducción del adversario al absurdo y por contemplación. La filosofía debe a la dialéctica la técnica argumentativa para

102 "*Así pues, que es propio del filósofo, es decir del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente*". **Met.** IV, 3, 1005b 5-8.

103 **Met.** IV, 4, 1006a 11-18.

104 Cfr. BERTI; **Contraddizione**... p. 139.

defender los principios. Como más adelante se verá, la *epagogé* está también vinculada a la actividad dialéctica[105].

En resumen, la dialéctica aristotélica recoge de la socrática la dimensión destructiva: desenmascarar el saber aparente. De la dialéctica platónica toma una dimensión positiva: aproximación a los principios. Finalmente, Aristóteles la enriquece con la distinción de los sentidos del ser, que precisamente por hacer inteligible el devenir y el mundo material, rehabilita la opinión como un sentido del conocimiento.

1.2. La *epagogé* en la dialéctica.

La *epagogé* es un modo fundamental del pensamiento aristotélico y dada su importancia mereció -por parte del Estagirita- un tratamiento lógico, dialéctico, retórico y epistemológico[106]. De hecho, algunos autores dan a la *epagogé* un estatuto eminentemente dialéctico. No les faltan razones, cuando en **Tópicos I** los raciocinios dialécticos son divididos en dos grandes clases: silogísticos e inductivos[107]. Está fuera de toda duda que Aristóteles acepta la existencia de una *epagogé* dialéctica[108]. Por lo mismo, conviene hacerse algunas preguntas en torno a esta vía cognoscitiva:

- ¿Se maneja unívocamente la noción de *epagogé* en los **Tópicos**?
- ¿Cuál es su naturaleza en general?

105 Con todo, dice Moreau que Aristóteles no recurre sino excepcionalmente al análisis dialéctico. Practicamente sólo en **Met.** IV. Cfr. MOREAU; "Aristote et dialectique...", en AAVV, **Aristotle on Dialectics** p. 87. Aun concediendo a Moreau la escasez de análisis dialécticos en el **Corpus**, la imporantcia de los ejemplos basta para justificar la importancia de la dialéctica en la argumentación filosófica.

106 Cfr. McKIRAHAN, Richard, "Aristotelian *epagogé* in Prior Analitics 2.21 and Posterior Analytics 1.1", **Journal of the History of Philosophy**, 21 (1983), p. 1.

107 **Top.** I, 12, 105a 10ss.

108 No deja de extrañar la poca atención que algunos le dedican Cfr. por ejemplo CONWAY; "Induction in Aristotle and St. Tomas", **The Thomist**, 22, 3.

- ¿Es un argumento plausible por su materia o por su forma o por ambas?
- ¿Qué relación guarda con otras clases de raciocinio dialéctico?

1.2.1. ¿Univocidad de la noción de *epagogé* en los Tópicos?

La tentación de buscar una concepción unficadora de *epagogé* en Aristóteles es fuerte. Aristóteles está en guardia contra las equivocidades (a las que tan propensa fue la sofística); jamás habla él de la equivocidad de la noción de *epagogé*. Además, su aseveración de que todas las creencias humanas provienen ya del silogismo ya de la *epagogé* sugieren fuertemente que él piensa en la *epagogé* como algo únivoco. Aunque se probara la existencia de diferentes clases de *epagogé*, se podría intentar verlas como variedades de una misma cosa. Perros, serpientes y gatos son variedades de animal, pero animal no es unívoco[109].

Por otra parte, Ross afirma que *epagogé* tiene diversos significados en Aristóteles, algunos de los cuales (como en **Analíticos Primeros**, II, 21, 67a 23; **Analíticos Posteriores**, I, 1, 71a 21-24 y **Tópicos** II, 5, 11b 38) son procesos deductivos[110]. Esto equivale a atribuir un carácter francamente equívoco a la *epagogé*, pues la "inducción" puede ser "deductiva". Por su parte, Engber-Pedersen encuentra en los **Analíticos Primeros** y **Posteriores** lugares donde *epagogé* es utilizada en un sentido no técnico. Ello equivale también -al menos en el escrito en cuestión- a reconocer el carácter equívoco de esta noción[111].

A reserva de una valoración final, se pueden encontrar dos niveles predicativos en la noción de *epagogé*. En un nivel, *epagogé* aparece como una noción del lenguaje objeto de los **Tópicos**. En un segundo nivel, *epagogé* aparece como una noción del metalenguaje de los **Tópicos**[112].

En el apartado introductorio al presente capítulo (1.1), se indicó la finalidad de los **Tópicos**: enseñar a discutir sin caer en contradicción en el ámbito de los plausible. Así pues, una cosa es hablar sobre el diálogo dialéctico y otra cosa es dialogar dialécticamente. Entre ambas esferas lingüísticas hay una relación metalenguaje-lenguaje objeto. En este sentido cabe distinguir en los **Tópicos** un metalenguaje (lo que Aristóteles dice sobre el diálogo dialéctico) y un lenguaje objeto (lo propiamente dialéctico). En consecuencia, existen dos niveles de *epagogé*, según sea usada como un argumento dialéctico, o sea un instrumento del discurso metalingüístico sobre la dialéctica.

1.2.1.1. La *epagogé* metadialéctica.

La dialéctica, en cuanto a su forma, es fundamentalmente un conjunto de reglas para triunfar en una discusión. Algo muy parecido a un recetario. Este conjunto de reglas no es, al menos en general, una colección de falacias. Ordinariamente son reglas correctas. Ahora bien, las reglas de un sistema **T** no son ellas mismas sujeto de tales reglas, ni de los axiomas del sistema **T**. La justificación de los axiomas y reglas de **T** no se encuentran en el mismo sistema. En este sentido, las reglas de la dialéctica no son ellas mismas objeto de la dialéctica. (Claro está que nada impide que las reglas del sistema dialéctico **T**, sean a su vez teoremas dialécticos del sistema **Tn**).

En los libros que componen los **Tópicos**, Aristóteles acude en dos ocasiones al testimonio de la *epagogé* para legitimar algunas aseveraciones sobre el discurso dialéctico:

---

109 Cfr. McKIRAHAN; "Aristoteleian *epagogé...*", **Journal of the History of Philosophy**, 21 (1983), p. 2.

110 Cfr. ROSS, David; Aristotle's **Prior and Posterior Analytics**, p. 483.

111 Es justo recordar, con todo, que Engberg-Pedersen se opone a la lectura equivocista de Ross. Cfr. ENGBERG-PEDERSEN; "More on aristotelian *epagogé*", **Phronesis**, 24, (1979).

112 Esta distinción de niveles de *epagogé* no es del todo nueva. Couloubaritsis habla ya de niveles en ella. Concretamente afirma que la inducción presupone una inducción más fundamental que la meramente posible. Cfr. COULOUBARITSIS, L.; "Intuition de principes chez Aristote", **Revue Internationale de Philosophie**, 34, 133-134, p. 452.

1) En **Tópicos** I, 8 dice Aristóteles:

"Ahora bien, una primera garantía de que los argumentos <se construyen> a partir de, mediante y en relación a las cosas antes mencionadas <definición, propio, género y accidente>, se da a través de la ***epagogé****: en efecto, si uno examina atentamente cada una de las premisas y problemas, quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo propio, o del género o del accidente"*[113].

En este párrafo la *epagogé* no aparece como un recurso dialéctico, sino como una vía por la cual se sabe que son cuatro los *tópoi* a partir de los cuales se construye la argumentación dialéctica. Es interesante advertir que Aristóteles justifica los *tópoi* no sólo por vía de *epagogé* sino también por la vía del silogismo[114].

Los cuatro predicables son fundamento de la argumentación dialéctica. Toda proposición y todo problema indica propio, definición, género o accidente[115]. El modo de conocer esta verdad es precisamente acudiendo a la *epagogé*. Los elementos de la dialéctica, a saber problemas y premisas, están formados a partir de uno de estos predicables. Aparece la *epagogé* relacionada a los casos singulares. Sin embargo, no puede leerse con toda nitidez que la *epagogé* sea la vía de formación de la proposición universal Q: "Todos los argumentos dialécticos se forman a partir de los cuatro predicables", a partir de la observación de los argumentos singulares concretos. Es decir, la *epagogé* no se presenta en este texto como ascenso del singular al universal, cuanto de una verificación o comprobación. Esto es, un cierto descenso del universal al singular, obervando como el universal se da en el

113 **Top.** I, 8, 103b 1-7.

114 *"Ahora bien, una primera garantía de que los raciocinios* ***(lógos)*** *se construyen a partir de, mediante y en relación a las cosas antes mencionadas de los cuatro predicables, se da a través de la* ***epagogé****: en efecto, si uno examinara atentamente cada una de las premisas y problemas, quedaría de manifiesto que se han formado a partir de la definición, o de lo propio, o del género o del accidente. Otra garantía se da a través del silogismo".* **Top.** I, 8, 103b 1-7.

115 Cfr. **Top.** I, 4, 101b, 18 ss..

singular. Con ocasión de este texto, Candel Sanmartín afirma que *epagogé* responde con mayor corrección a la palabra castellana "comprobación" que "inducción"[116]. El texto aristotélico sugiere, en efecto, que la *epagogé* sirve para verificar que la proposición universal Q es verdadera. Así la *epagogé* adquiere la forma de una doble vía: ascenso y descenso, al menos hipotéticamente. Formación del universal a partir del singular y visión de lo universal en lo singular. Sin duda alguna, no debe cometerse el anacronismo de asimilar esta caracterización de la *epagogé* metadialéctica a la contrastación empírica o al principio de verificación del neopositivismo. Sí se quiere, en cambio, poner de relieve que no es tan claro que la *epagogé* consista sólo en observar los casos singulares y formar a partir de observaciones el universal. Al parecer, la *epagogé* engloba un proceso más rico: ascenso y descenso. Así concebida la *epagogé* designaría un proceso psicológico -dada la temporalidad del acto-, no un proceso lógico atemporal.

También puede resaltarse, como en este caso no cabe hablar de una inducción completa, pues los singulares -problemas y premisas- no se agotan. Con ello, se descarta la asimilación de la *epagogé* metadialéctica al proceso silogístico-inductivo de **Analíticos Primeros**, II, 23. De éste se hablará en otros capítulos.

2) En el siguiente texto aparecen nuevamente el caso de la *epagogé* metadialéctica.

"Hay, para decirlo sumariamente, tres clases de premisas y problemas. En efecto, unas son proposiciones éticas, otras físicas y otras lógicas. Eticas, pues, las del tipo de si hay que obedecer más a los padres o a las leyes, caso de desacuerdo; lógicas, del tipo de si el conocimento de los contrarios es el mismo o no; y físicas, si el mundo es eterno o no. De manera semejante también los problemas. Ahora bien, como son cada una de las mencionadas no es fácil explicarlo con una definición sobre ellas; y llega a intentar conocer cada una de ellas merced a la costumbre adquirida por medio de la ***epagogé****.*

116 Cfr. CANDEL SANMARTIN, Miguel; **Aristóteles: Tratados de Lógica, I, Tópicos**, p. 101, nota 21.

examinándolas de acuerdo con los ejemplos antes dichos"[117].

Este texto presenta nuevamente una *epagogé* que no versa sobre la *doxá* sino sobre la verdad. No se habla sobre algo plausible, sino sobre la noción de lo ético, lo físico, y lo lógico. Se trata de la estructura, no sólo de la dialéctica, sino de la epistemología. El texto en cuestión añade al anterior un nuevo cariz. No se busca garantizar que los problemas y premisas son de uno de estos tres tipos. Esto ya se da por supuesto. En el momento proporcionar una definición de cada uno de éstos, Aristóteles reconoce la dificultad que ello comporta y opta por recurrir a la *epagogé*. No es éste el único lugar donde Aristóteles se resiste o reconoce su incapacidad para dar una definición. En la **Metafísica** IX se dice, que no es preciso buscar una definición de potencia, sino que basta conocer en los singulares la analogía a través de la *epagogé*[118].

Precisamente por ello, este texto de los **Tópicos** es sumamente interesante, la *epagogé* queda así vinculada -al menos en este caso- a un tipo de conocimiento no-conceptual, pero al fin y al cabo conocimiento. Podrá tratarse de nociones muy elementales y a pesar de ello Aristóteles considera la *epagogé* mucho más clara y eficaz en orden al conocimiento. La epistemología aristotélica está lejos de ser conceptualista y si el concepto es una condición o medio de la demostración, claramente la epistemología aristotélica está lejos de agotarse en una teoría de la demostración.

La *epagogé* consiste, nuevamente, en ver lo universal o clase lógica, física o ética, en cada uno de los ejemplos, entendiendo el universal en y por lo singular. No se trata de la formación del concepto universal a partir de casos singulares, sino de la visualización -por decirlo de algún modo- de una naturaleza -lo lógico, lo ético, lo físico- en un singular. La *epagogé* no es exclusivamente una acumulación de datos o percepciones hasta lograr la formación de un concepto, es también el reconocimiento de un singular como miembro de una clase, cuyos límites no soy capaz de indicar. Esto otorga a la *epagogé* y a todo lo que en ella se fundamenta, un carácter obscuro e incierto - lo cierto es delimitado-. Este carácte no permite homologarla a la tradicional doctrina escolástica de la abstracción, al menos en este sentido.

117 **Top.** I, 14, 105b 19-29. Pasaje no recogido en el **Index** de H. Bonitz bajo la voz *epagogé*.

118 Cfr. **Met.** IX, 6, 1048a 31-b.

De los anteriores pasajes, se puede extraer la siguiente comnotación de la *epagogé* metadialéctica:

a) Es un conocimiento que une dos extremos: singular - universal.

b) No supone un conocimiento de todos y cada uno de los singulares.

c) No excluye necesariamente la vía del silogismo, es decir, al menos en algunos casos la *epagogé* es la vía alternativa.

d) La operación epagógica no abandona el singular una vez que ha llegado al universal; al contrario, se llega al universal teniendo a la vista el singular. El singular no es separado físicamente, pero tampoco es separado psicológicamente. El universal se entiende en el singular[119].

1.2.1.2. La *epagogé* dialéctica.

La distinción entre la *epagogé* dialéctica y la *epagogé* metadialéctica no se debe a la forma de la operación sino a la materia gnoseológica en la cual se opera, de modo paralelo a como el silogismo dialéctico y el analítico se distinguen entre sí en razón de su materia. Por este motivo, se insistió en el inciso 1.1. el estatuto plausible de la dialéctica: la dialéctica es plausible porque trata de cosas plausibles. Bajo esta luz se ha de hacer una lectura de los lugares donde se habla o aparece la *epagogé*.

Por lo anterior, se puede afirmar que hay una analogía de la *epagogé* - al menos en razón del nivel predicativo- "*epagogé*" es una noción análoga. El nivel metadialéctico no es lo suficientemente explícito para suponer, por lo

119 Doctrina explicitada y radicalizada por Aquino, pues para él, nada se conoce intelectualmente sin tener una imagen correlativa a lo entendido. Cfr. **S. Th.** I, 85, 1, c.

pronto, una predicación analógica de la *epagogé*, además de la debida al nivel lingüístico. Para indagar con nuevos elementos al respecto, recurriré a aquellos lugares en donde Aristóteles habla de la *epagogé* como algo propiamente dialéctico.

Es en el capítulo 12 de los **Tópicos** I junto con los **Analíticos Primeros** II, 23 y **Analíticos Posteriores** II, 19, uno de los lugares donde se habla con mayor extensión sobre el tema:

"*Hechas estas distinciones, es necesario establecer en cuántas distinciones se dividen los raciocinios* (**logou**) *dialécticos. Una es la* **epagogé**, *otra el silogismo. Y qué es un silogismo ya se ha dicho anteriormente.* **Epagogé**, *en cambio, es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal por ejemplo, si el más eficaz piloto es versado en su oficio, así como el cochero, también en general el versado es mejor en cada cosa. La* **epagogé** *es un raciocinio más convincente, y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores*"[120].

Como se ha dicho ya, la *epagogé* es uno de los dos modos de proceder del entendimiento humano. La *epagogé* es una de las operaciones originarias del saber. De aquí la importancia de la figura inductiva[121]. Silogismo y *epagogé* son ambos modos de *lógos*. Sabida es la dificultad para traducir este último término, pues su semántica en el **Corpus aristotelicum** es riquísima. Parece significar aquí algo como "razones" o "modos racionales". Con ello se sitúa a la *epagogé* en el ámbito de la razón, distinguiéndose, en consecuencia, de un mero proceso sensorial. Este modo racional es el camino desde las cosas singulares o particulares hasta lo universal. Como señala Vigna, con esta frase se alude a la articulación de un proceso cognoscitivo, del cual se indica sólo el punto de partida y el punto de llegada. Punto de partida son las muchas cosas singulares o particulares o empíricas; punto de llegada son las realidades

120 **Top.** I, 12, 105a 10-19.

121 Cfr. Vigna; "Sulla figura aristotelica dell' epagoghe", **Revista di Filosofia Neo-Scolastica**, 81, (1979), p. 306.

(universales), que se pueden decir, al menos en cierto sentido, metaempíricas[122]. La apreciación de Vigna es acertada al señalar cómo **Tópicos** I, 12 describe la articulación del proceso epagógico. No deja de llamar la atención cierta promiscuidad conceptual al hablar con alguna indiferencia de singular, particular y empírico. Con todo, la primera idea es fundamental: la *epagogé* designa la articulación del proceso cognoscitivo. En este sentido la *epagogé* no puede ser homologada a una intuición inmediata. El modo de conocer la *epagogé* implica un carácter procesual, una articulación, por tanto una temporalidad. Es un camino donde hay una salida y una meta. Quizá pueda haber -de hecho lo hay- una discontinuidad en el camino en donde se pasa de un nivel singular a un universal, pero la *epagogé* no designa este salto singular-universal aislado; engloba toda la complejidad existente desde el punto de partida hasta el punto de llegada.

En cuanto al punto de partida, el *hekaston*, parece tratarse tanto del singular concreto[123] como de una especie o subclase (lo que puede denominarse "particular", en cuanto parte de un género o una clase, pero indiviso en sí, en cuanto a especie). El ejemplo aducido por Aristóteles es de esta línea; no se habla de este cochero Callias o del piloto Corisco. Se habla de las clases piloto y cochero.

Los lugares donde aparece el término *epagogé* en los **Tópicos**[124] no hablan expresamente de *hekaston* como individuo; parecen referirse a él como clase o especie de la que se arranca. Lo cual no debe extrañar dado que en estos textos no se está teorizando sobre la *epagogé*, en cuyo caso sí habría que hablar de *hekaston* primitivo, es decir, "este hombre". La *epagogé* de los **Tópicos** se refiere explícitamente al particular (*méros*) y no al singular, el

122 Cfr. Vigna, "Sulla figura aristotelica..." p. 307.

123 Como también aparece en **An. Post.** II, 19: "*hekastón*" si bien H. Tredennik, traduce "a particular species of animal". Cfr. **An. Post.** II, 19, 100b 2 y TREDENNICK, Hugh; **Aristotele's Posterior Analytics**, p. 259.

124 Cfr. **Top.** I, 8, 103b 1 *ss*; I, 12, 105a 10 *ss*; I, 14, 105b 19 *ss*; I, 18, 108b 7 *ss*; II, 10, 115a 1 *ss*; IV, 2, 122a 10 *ss*; VIII, 1, 156b 10 *ss*; VIII, 2, 157a 18; VIII, 8, 160a 38; VIII, 14, 164a 11 *ss*.

indiviso, (*atómos*)[125]. El silencio de Aristóteles respecto a casos singulares contrasta con la explícita singularización de otros momentos[126]. Si Aristóteles al hablar de *hekaston* no habla del placer de beber este vino de Quíos, sino del placer en general; ni habla de Jasón, piloto el Argos, sino del piloto en general, es porque la *epagogé* tópica se enmarca en un "recetario" argumentativo, entorno distinto al de **Analíticos Posteriores** II, 19.

Los **Tópicos** no proporcionan una visión completa de la *epagogé* -no es su cometido dar una teoría completa al respecto- porque no hay referencias al principio de ella, a saber, la sensibilidad. Dan por supuesto que conocemos una especie o clase de concepto general e instruyen para argumentar o contrargumentar partiendo de ella. Esta visión de la *epagogé* no se contrapone a una *epagogé* que parte del idividuo concreto. Se trata sencillamente de una noción analógica, por ende, susceptible de admitir una gradación. Puede hablarse así, de una *epagogé* de los individuos -primaria- y una de las epecies. A su vez, puede utilizarse una *epagogé* metasistemática para legitimar cosas que se dicen sobre la *epagogé*. No deja de ser paradójico, por ejemplo, que la proposición "Todo conocimiento es deductivo o inductivo" pueda ser conocido por una inducción.

La intención de los **Tópicos** es hablar de la *epagogé* en términos tales que pueda ser utilizada con versatilidad, lo cual implica no circunscribirla a coordenadas propias del individuo. Si Aristóteles pretende enseñar el arte de discutir sobre cualquier tema, qué mejor que presentar a la *epagogé* con un cierto nivel de generalidad. Se habla de una cara de la *epagogé*, a la que podría llamarse específica, en cuanto arranca de especies, no de individuos.

Si bien en los **Tópicos** no existe un texto nítido, claro y explícito de una *epagogé* a partir de los individuos, donde se dijera, por ejemplo, "Todo hombre es mortal" a partir de la muerte de Sócrates envenenado por la cicuta,

---

125 Incluso se afirma que hay que investigar por especies y no por los infinitos individuos; pues la investigación irá por mejor camino y llegará más lejos de este modo. Cfr. **Top.** II, 2, 109b 13 ss. Aseveración esta última que se encuentra en el contexto de la división; debe ser tomada con la debida reserva.

126 Como en **Ret.** I, 2, 1375b 31 ss.

de la de Alejandro Magno por el paludismo y de la de Pericles por la peste, es porque a lo largo de toda esta obra, se da por supuesto que todo conocimiento arranca de lo sensible. El concepto de "hombre" tiene como principio la sensación táctil y visual de la carne y huesos del esposo de Xantipa. Esto es obvio en la gnoseología aristotélica; no hace falta explicitarlo contínuamente, menos aún en un manual de argumentación dialéctica. Por contraste, sí se explicita en una teoría de la ciencia -**Analíticos Posteriores**, II, 19- o en los primeros pasos de la metafísica (**Metafísica** I, 1). Dicho de otra manera, Aristóteles no habla de la *epagogé* a partir de individuos en los **Tópicos**, porque se trata de un supuesto primordial de la argumentación. Los supuestos primordiales de la argumentación son las condiciones de posibilidad de la argumentación. Aristóteles se propone enseñar a argumentar, no a mostrar que existe la argumentación.

De lo anterior se pueden subrayar algunas ideas:

a) La *epagogé* es una noción analógica (prescindiendo, incluso de la *epagogé* a partir de individuos), pues puede hablarse de dos niveles lingüísticos distintos entre sí por su materia.

b) En los **Tópicos** el *hekaston* es primordialmente una clase de especie.

c) En consecuencia, la *epagogé* es un "proceso" generalizador -en el sentido de género- o clasificador de subclases.

d) Este proceso generalizador, no es un proceso infalible ni sofístico, es dialéctico. La razón de esta falibilidad se encuentra en la materia de la inducción, a saber, lo plausible.

Sirvan estas notas como plano regulador u orientador para analizar en las siguientes páginas el papel de la *epagogé* en los **Tópicos**.

1.2.2. Los lugares inductivos.

Un problema fundamental en torno a la noción de *epagogé* es determinar la relación que existe entre el modo de proceder inductivo y el modo de proceder demostrativo. La distinción no es tan nítida, si se tiene en cuenta, por una parte que Aristóteles habla de un silogismo inductivo (**Analíticos Posteriores**, II, 1, 23). Con todo, no es este un óbice insalvable. La solución de Ross al respecto, parece suficientemente satisfactoria. El silogismo inductivo no es sino una especie de la demostración. Es una forma sofisticada e inútil, pero comprensible si se tiene en cuenta que Aristóteles expone en los **Analíticos Primeros** su descubrimiento: el silogismo analítico. Por otra parte -este es verdaderamente el escollo- la noción de inducción parece difuminarse ocasionalmente en el horizonte gnoseológico, cuando se le compara con la argumentación por semejanza y con la división. Máxime si se quiere ver en la *epagogé* aristotélica un movimiento de ascenso y cierto descenso del universal y no exclusivamente el ascenso (**P1. P2. P3... Pn ---> (Vx) (Px)**), que es justo como lo ve la tradición escolástica[127]. En efecto, si la *epagogé* es un asecenso a un concepto genérico y a su vez en el universal genérico, se conocen los inferiores entonces en el género se ven las especies, lo cual recuerda la división del género. Obviamente, el alcance de esta concepción depende del cariz otorgado a la *epagogé* como comprobación de lo universal en los individuos. Otro tanto sucede con la argumentación por semejanza, pues si por ellos se entiende la inferencia de un universal **X** a partir de que **Px. Qx. Rx...** es decir, obtener un común denominador de una

127 Así por ejemplo, Tomás de Mercado dice: "*La inducción consiste en que, a partir de algunos singulares enumerados, se pruebe la proposición universal*", **Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano**, libro II, capítulo X, lección única, p. 202. El mismo Pedro Hispano dice en el lugar comentado: "*La inducción (a la que llaman ascenso) es la argumentación en la que, de los singulares suficientemente enumerados, se infiere lo universal*". Conviene recordar también lo que dice Juan de Santo Tomás: "*Así, pues, la inducción se define como la "progresión de los singulares, suficientemente enumerados, al universal"; (...) y ya que la razón de los opuestos es la misma, con esta definición de la inducción, que es por un ascenso, se entiende su opuesto, que es el descenso, esto es la regresión desde el universal hasta los singulares (...). Con todo, el principal oficio de la inducción es reducir al sentido la prueba universal ascendiendo desde los singulares*". **Compendio de lógica**, capítulo II, p. 102-103.

colección de cosas, habría que preguntarse si esta argumentación es *epagogé*.

Cara a delinear esta noción, conviene revisar los lugares inductivos o aparentemente inductivos. Entiéndase por lugares inductivos aquellos esquemas argumentativos recogidos en los **Tópicos**, los cuales recuerdan en su proceder la inducción en cuanto ascenso de lo menos universal a lo más universal[128]. Aún cuando no aparezca el término griego *epagogé*.

En opinión de De Pater, es pequeño el número de los lugares que tienen el carácter inductivo y recogen una ascensión de un género menor a un género mayor[129]. Es interesante detenerse en estos lugares.

a) **Tópicos**, II, 2, 109b 25-29

"*Otro <lugar>: examinar las cosas en todas o en ninguna de las cuales se dicen que se da <algo>. Mirar por especie* ***kat'eiden,*** *y no en los infinitos <individuos>: pues la investigación irá por un camino que lleva más lejos y en menos tiempo. Ahora bien, es preciso mirar comenzando por las cosas primordiales* ***(árjhesthai apo próton)*** *para seguir a continuación hasta los individuos* ***(atómon)****, por ejemplo, si se dijo que el conocimiento de los opuestos es el mismo, hay que mirar si también es el mismo el conocimiento de lo respecto de algo, de los contrarios, de los opuestos según la privación y posesión y de lo que se dicen por contradicción. Y si en estas cosas no está de ningún modo claro, hay que volver a dividirlas hasta llegar a los individuos* ***(atomon)****... En efecto si se mostrara que en algún caso no es el mismo <conocimiento> habríamos eliminado el problema: de manera semejante también si no se da en ninguna de esas cosas. Este lugar vale en dos sentidos para refutar y para establecer. En efecto, si se parece en todos o en muchos casos, al llevar a cabo la distinción, hay que exigir que la tesis se sostenga como universal o que se aporte un contraejemplo de que en algún caso no es*

128 De Pater, al hablar de Platón advierte, que no es lo mismo "procedimiento inductivo" que "inducción". Advertencia que tomo hipotéticamente en tanto no se obtenga la noción final de *epagogé*. Cfr. DE PATER; **Les Topiques d'Aristote et la dialectique...**, p. 20.

129 Cfr. **Top.** II, 2, 109b 25-29; III, 6, 120a 32-38; IV, 2, 122a 39-b6; V, 4, 132a 34-b3. Cfr. además DE PATER; **Les Topiques de Aristote...**, p. 73.

así; pues si no se hace ninguna de las dos cosas, parecería absurdo no sostener la tesis"[130].

El lugar argumentativo aquí escrito, más que inductivo en el sentido de un ascenso de los casos menos universales a un nivel más universal, parece ser un descenso, en el cual se verifica o falsifica -término que no deja de ser un anacronismo- la hipótesis al contrastarse con los casos menos universales. Esta contrastación ha de ir de los particulares -especies y clases- hasta los singulares (individuos concretos). Comenzar por una contrastación en los individuos es poco útil y viable dada la infinitud de estos últimos. Con esta advertencia, se pone a descubierto que este esquema argumentativo no se refiere a una operación intelectual, gracias a la cual no fuese necesaria una contrastación exhaustiva de los individuos para explicar un determinado predicado de todos los miembros de una clase, como mortal se predica de hombres. Se trata de una argumentación en donde no hay garantía de certeza, sino a condición de una enunciación exhaustiva; con todo, una vez constatada la atribución de un predicado **X** a un número amplio de particulares, en su caso a individuos, debe conocerse el universal. Se trata de una concesión, plausible, pero al fin y al cabo una concesión. Por ejemplo, si un adversario dialéctico afirma: "Todos los habitantes de la costa este de EUA son pragmatistas", y así son los médicos, y las amas de casa, los obreros, y los alcaldes, *ergo* debo conceder al proponente, en razón de los particulares, el universal. Si con todo, hubiera alguna obscuridad y pareciera que no es del todo claro que los alcaldes de la costa este sean pragmatistas, el proponente tiene que proceder a una nueva enumeración. El alcalde de Nueva York es pragmatista, y el de Pittsburgh y el de Philadelphia, y el de Boston, luego todos los alcaldes de la costa este son pragmatistas. Se trata de una cierta operación semejante a la división: habitantes de la costa este de EUA--- Alcaldes--- Alcalde1... No se constitutye en estricto sentido de una operación de división, pues en esta se busca una definición descendiendo por un árbol de Porfirio, es decir, el término de la división es lo inferior en la extensión. En tanto, el esquema en cuestión es un descenso, quizá al modo de una división, pero para volver a ascender,

130 **Top.** II, 2, 109b 13-20.

estableciendo la universalidad del punto de arranque[131]. El establecimiento de este universal dado un recorrido de particulares es algo inductivo. Operación que se asocia a un recorrido de instancias y a un ascenso. Al parecer, el punto medular de tal proceso es precisamente la inexplicabilidad de este proceso en cuanto ascenso, ilegítimo desde el punto de vista de una lógica tradicional. Esto no es óbice, pues el esquema argumentativo analizado es un razonamiento plausible. En él, Aristóteles no pone aún la fuerza de un entendimiento que garantice metafísicamente este inexplicable ascenso.

La verificación es inductiva, la hipótesis propuesta no es un conocimiento sino en tanto que verificado, esto es, en tanto garantizado por las instancias. La hipótesis es regulativa pero no es el elemento intrínseco del ascenso. Se puede ascender sin hipótesis que regule la selección de instancias. La verificación de una hipótesis no es tal, sino en la medida en la cual hay un ascenso. Con todo, la ausencia de una hipótesis regulativa condena, casi con seguridad, a la esterilidad el proceso. Se puede obtener mayor provecho del conocimiento de las instancias, si se regula hipotéticamente. Por ejemplo, "Los griegos son valientes guerreros", pues lo atenienses los son y los lacedemonios, y los corintios. Por el contrario, observar a los de Esparta y a los de Argos y a los de Micenas, puede reportar poco conocimento dada la ausencia de una hipótesis regulativa. Pero la proposición "Los griegos son valientes guerreros" no es un conocimiento sino en tanto inducido (o deducido, si fuese el caso).

b) **Tópicos 6, 120a 32-38**

"*Es útil también observar atentamente los casos singulares* ***(hekasta)*** *en los que se ha dicho que algo se da o no, tal como en los problemas universales. Además, en los géneros hay que observar atentamente, dividiéndolos en especies hasta llegar a los individuos* ***(atómon)****, tal como se ha dicho anteriormente, y si parece que algo se da en todos o que no se da en ninguno, el que aporte muchos ha de exigir que se le dé la razón universalmente, o que*

131 En **Top.** VIII, 1, 157a 6-17 se supone la distinción entre ***epagogé*** y división, por ejemplo.

se aporte el contraejemplo de algo no es así"[132].

Este lugar se encuentra recogido entre los modos de abordar el accidente[133], y en concreto recoge modos de discutir cuando el problema se ha expuesto particular y no universalmente[134]. Por ello, se echa mano de aquellos lugares que establecen o refutan universalmente.

Como la mayoría de los lugares de este capítulo, tiene el presente dos facetas: refutar o establecer el universal. Con estos modos de proceder se puede abordar el problema de la atribución en particular de un accidente, pues "*al eliminar o establecer universalmente también en algunos si en ninguno tampoco en alguno*"[135]. Así por ejemplo, si se discute si "el movimiento local implica temporalidad", basta probar que el movimiento en general implica temporalidad para demostrar la atribución de "temporalidad" a "movimiento local". Podría objetarse a ello, que una proposición tipo **A** (todo **X** es **Y**) no implica una tipo **I** (algún **X** es **Y**), pues la proposición **I** se refire al hecho de que **X** existe con un atributo **Y**, en tanto que **A** se mueve en otro nivel predicativo (veritativo). Así lo ha hecho ver al criticar el silogismo **A-A-I** algún lógico contemporáneo[136]. Sin embargo, Aristóteles habla de particulares, es decir de partes de un género. El movimiento en general se divide en las especies de movimiento local, de generación y corrupción, de aumento y disminución y de alteración. Se continúa en un mismo nivel predicativo (Además de que una proposición existencial puede asumir el tipo **A**: "Todos los hombres son corpóreos". Detrás de la objeción no deja de haber un cierto nominalismo, donde lo universal es *flatus vocis*). Lo importante cara a la noción de inducción en el lugar en cuestión, es lo relativo a la capacidad de establecer un universal. Cuando en él se habla de singulares concretos, la objeción sobre el paso de una proposición **A** a una proposición **I** es tangencial

132 **Top.** III, 6, 120a 32-38.

133 Cfr. **Top.** III, 6, 120b 6 *ss.*

134 Cfr. **Top.** IV, 119a 32*ss.* Los términos utilizaos por Aristóteles son *meróus* y *kathólou.*

135 **Top.** IV, 119a 35-37.

136 Por ejemplo Lukasiewicks: **Aristotle's Syllogistik from the Standpoint of Modern Formal Logic.**

en esta exposición.

El segundo lugar inductivo es de suyo poco original. Tricot remite al anterior lugar inductivo (**Tópicos** II, 2, 109b 25-29)[137]. En esencia puede reducirse a él. Si el sustentante afirma que Píndaro era sabio, el replicante tratará de probar la verdad de la proposición "Ningún poeta es sabio". El establecimiento de esta verdad se hará a través de la observación de las especies: poetas líricos, épicos y dramáticos, y de los dramáticos tanto los primitivos como los posteriores, y de los posteriores observará a Eurípides y a Sófocles. Para establecer el universal -del cual se sigue la falsedad de la tesis del sustentante- no es necesario aportar muchos casos. No es una enumeración exhaustiva. Aquí se encuentra el momento inductivo, asociado a la división, pero no identificado con ella, el momento inductivo supone una superación de la extensión menos universal para extender a la más universal.

Por otra parte, el presente esquema argumentativo pone de manifiesto como el movimiento inductivo puede arrancar de las especies tanto como de los individuos de una especie. Ello conduce a una noción análoga de la *epagogé*, pues no es lo mismo inducir a partir de los individuos singulares y concretos (John, alcalde de Nueva York en otoño de 1999), que partir de la clase "alcaldes de la costa este de EUA". En este pasaje, Aristóteles se refiere a *hékaston* como a *atómon*, con lo cual quedan abarcadas las dos posibilidades extensionales: especie o clase e individuo singular[138].

El carácter plausible de este argumento es patente: no hay un carácter apodíctico; no se ha hecho un recorrido exhaustivo. Tampoco se da a entender que intervenga un *nous* infalible como en **Analíticos Posteriores** II, 19.

c) Tópicos IV, 2, 122a 10-23

137 Cfr. TRICOT, J.; **Aristote: Les Topiques**, p. 119.

138 Waitz considera que la expresión de *tá katho ekasta* significa "*res singulae quae sub sensu cadunt*", y *ta atoma* significa "*species infimae*". Cfr. ARISTOTELES; **Organon Graece** II, p. 47. Apud. TRICOT; **Les Topiques**... p. 119.

Aunque De Pater sitúa el lugar propiamente inductivo en 122a 39-b6[139], yo lo sitúo líneas más adelante:

*"Al que establece, en cambio, si se ha acordado que el género mencionado se da en la especie, pero sigue en discusión si se da como género, le basta con mostrar que algunos de los géneros superiores se predican en el "qué es" (**tó tí estí**) de la especie. En efecto, con sólo uno que se predique en el "qué es", también todos los superiores e inferiores a éste si se predican, se predicarán en el "qué es": de modo que también el género dado como explicación se predica en el "qué es". El que con sólo uno que se predique en el "qué es", también todos los demás, si se predican, se predicarán en el "qué es", hay también que admitir por **epagogé**. Pero si se pone en cuestión el género aplicado se dé sin más, no basta mostrar que alguno de los géneros superiores se predica de la especie en el "qué es"*[140].

En este lugar se supone que el adversario sí ha aceptado que el género se da en la especie, pero no de un modo esencial. Por ejemplo, "libre" se atribuye al griego, pero el adversario duda del carácter esencial de tal atribución. Basta con demostrar que un género superior de libre, por ejemplo hombre, se atribuye esencialmente a griego, para inferir de ello que libre se predica esencialmente de griego. Hasta aquí se puede hablar de un razonamiento deductivo. El modo de saber que si hombre se atribuye esencialmente a griego, los géneros intermedios entre hombre y griego (por ejemplo, occidental-europeo-mediterráneo) también se atribuirán a griego sin que se haya constatado ni demostrado en cada uno de ellos, se ha de hacer por *epagogé*. Esta segunda parte puede investigarse por deducción, lo que se predica esencialmente del género superior, se predica esencialmente de los géneros inferiores. Sin embargo, se opta por la *epagogé* pues como dice Tricot, en la dialéctica se procede la mayor parte de las veces con ayuda de ejemplos y no como en la demostración, la cual se apoya sobre los principios de la ciencia[141]. La *epagogé* aparece en el esquema argumentativo en cuanto el esquema supone una justificación del género a partir de una reflexión sobre un particular. Es decir, no sólo es inductivo porque aparece el término griego *epagogé*, sino también porque en conjunto se presenta el ascenso a lo más universal.

d) **Tópicos V, 4, 132a 34-b3**

Este esquema argumentativo sirve para saber si lo propio se ha aplicado bien o no[142]:

"El que establece, en cambio, ha de ver si <lo propio> es verdad de cada cosa y en este aspecto: pues entonces será realmente propio lo que se ha establecido que lo que era. Por ejemplo: puesto que "animal capaz de conocimiento" es verdad acerca de cada hombre y en cuanto hombre, será propio del hombre el "animal capaz de conocimiento"[143].

Este lugar se refiere a la búsqueda de lo propio *per se* (***hékaston átomon***) y no al propio temporal u ocasional, pues este último no es útil para la

---

139 Cfr. DE PATER; **Les Topiques**... p. 73.

140 **Top.** IV, 2, 122a 10-23. Este texto puede recibir el apelativo de inductivo con mucha mayor razón que el propuesto por De Pater (**Top.** IV, 2, 122a 37-b6): *"así pues, es útil para el que refuta si el género no se predica en el qué es de aquellas cosas de las que también se predica la especie: por otra parte, es útil para el que establece si se predica en el "qué es". En efecto, ocurrirá que tanto el género como la especie se predicarán de la misma cosa en el "qué es", de modo que esa misma cosa llegará a estar bajo dos géneros. Así pues, es necesario que los géneros estén subordinados entre sí. Si pues, se muestra que el género que queremos establecer no está subordindado a la especie, es evidente que la especie estará subordinada a él, con lo que quedará probado que éste es el género".* En donde el momento inductivo se da como un ascenso de la especie al género. Esto es, si se discute sobre la predicación de un género a una especie, por ejemplo, hombre griego, el interlocutor que establece el género "hombre" triunfa en la discusión, sí "hombre" se predica esencialmente de aquello que se predica la especie. Por ejemplo, "hombre" se predica esencialmente de "atenienses"; y "griego" de "ateniense"; luego, "hombre " se predica esencialmente de "griego". La inducción radica en ver que un género se da en una subespecie. Es decir, en ver si "hombre" es género predicado esencialmente de "ateniense". Es la visión de un universal genérico en un particular. No es, en cambio, inductivo el ascenso de ateniense-hombre a griego. Se trata propiamente de una deducción.

141 Cfr. TRICOT; **Les Topiques**... p. 129.

142 Cfr. **Top.** IV, 4, 132a 23 ss.

143 **Top.** V, 4, 132a 34-b 3.

discusión. Así lo advierte Aristóteles capítulos antes[144]. El propio *per se* "*es aquello que se da como explicación de una cosa respecto a todas y la distingue de todo, como, por ejemplo, referido al hombre el ser vivo es capaz de conocimiento*"[145]. "*Es siempre propio aquello que es verdad durante todo el tiempo y nunca deja de serlo, como, por ejemplo, referido al animal el ser compuesto de alma y cuerpo*"[146].

El esquema inductivo es manifiesto: para establecer la predicación universal de un propio es necesario observar los casos singulares. El lugar en cuestión es importante -sobre todo si se toma en cuenta el ejemplo- porque en él aparece una inducción en la que, a partir de un caso individual y concreto, se llega a un universal que tiene un estatuto de necesidad. No se trata de una generalización, sino de la inducción de algo que necesariamente se da en todo tiempo. Esta inducción se sitúa ya en el ámbito de la necesidad esencial. No es una concesión del universal dada la aportación de una multiplicidad (el alcalde de Philadelphia es corrupto, y el de Nueva York y el de Rhode Island, luego todos los alcaldes de la costa este de EUA son corruptos), el ascenso a un universal, porque se ha captado un atributo **X** se da en **Y** en razón de la esencia de **Y**. Esta permite hablar del propio de la especie[147].

Este tipo de inducción no es la aprehensión de un concepto a partir de unos singulares. Es la aprehensión de un atributo predicado esencialmente de los miembros de una especie. Es decir, el término de la inducción es un juicio. Puede decirse que el término de la inducción es verdadera o falsa, cosa que no puede decirse de la *aphaíresis* como operación del humano entendimiento[148].

Quizá la dimensión más problemática de este texto sea el ámbito dialéctico. Bien es cierto que es dialéctico en cuanto se ordena al diálogo, pero difícilmente puede citarse esta operación en el orden de lo plausible. La

144 Cfr. **Top.** V, 1, 129a 29 *ss*.

145 **Top.** V, 1, 128b 34-36.

146 **Top.** V, 1, 128b 40-129a 3.

147 Un ejemplo de ascenso al universal por hipótesis se encuentra en **Top.** III, 6, 119b 35*ss*.

148 Cfr. **De An.** III, VI, 430b *ss*.

plausibilidad de este argumento no puede buscarse sin más en la materia, pues se advierte que el propio es *per se*; se atribuye **X** a **Y** en cuanto **Y**. Lo que no sucede en otros tipos de inducción (por ejemplo, "los italianos son sociables, y los españoles, y los griegos, luego los mediterráneos lo son", donde a todas luces no hay un nexo esencial). En todo caso, la plausibilidad radicaría en la concesión de la esencia de un modo doxástico. Por ejemplo; el alma humana es inmortal por esencia, porque todas las religiones así lo han afirmado. Sócrates, en cuanto tiene un alma inmortal, es superior en dignidad a cualquier bestia, luego es propio de todo hombre el ser más digno que las bestias. Donde la inmortalidad del alma humana es una premisa captada por el testimonio de las religiones y no por una demostración evidente. La inducción arranca a partir de Sócrates en cuanto portador de una esencia. El ascenso a la predicación universal de un propio se garantiza con el caso singular Sócrates. Sin embargo hay una inherencia esencial. Esta inherencia no es demostrada sino inducida.

Parece que se refiere este *tópos* a un sentido fuerte de inducción.

1.2.3. *Epagogé* y captación de las semejanzas

Los instrumentos a través de los cuales se lleva a buen término la argumentación dialéctica son cuatro: tomar las premisas, distinguir de cuantas maneras se dice una cosa, encontrar las diferencias y finalmente la observación de lo semejante[149]. Cuál es la utilidad del cuarto instrumento, Aristóteles mismo lo dice: "*la consideración de lo semejante* (***e de tou omoi ou theoría***) *es útil para los razonamientos epagógicos* (***epaktíkous logous***) *para los silogismos a partir de una hipótesis y para las definiciones* (***kat pros tén apodosin ton horismon***)"[150]. Precisamente en razón de esta triple utilidad conviene hacer algunas consideraciones en torno al cuarto instrumento dialéctico en orden a esclarecer la noción de *epagogé*. Estas reflexiones

149 Cfr. **Top.** I, 13, 105a 20 *ss*.

150 **Top.** I, 18, 108b 6-9.

pueden sistematizarse en:

- qué es la consideración de la semejanza (1),
- qué diferencias existen entre considerar la semejanza y "epagogizar" (2),

- qué relación existe entre consideración de las semejanzas y definir (3),

1. Existen dos modos de consideración de las semejanzas, intergenérico el uno, intragenérico el otro. El modo de considerar intergenéricamente difiere un tanto del modo intragenérico, y es preferido por Aristóteles con respecto al último. Por el contrario, la lógica inductiva moderna da mayor importancia al intragenérico.

a) Aristóteles no define la consideración de la semejanza intergenérica, sólo se limita a escribir: "*Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos: como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (por ejemplo: como el conocimiento es a lo cognoscible así la sensación a lo sensible), y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (por ejemplo: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y, como la bonanza en el mar, la calma en el aire); ahora bien, es preciso ejercitarse en las cosas más alejadas, pues así podremos más fácilmente captar lo semejante en las demás cosas*"[151].

Se trata de la observación de la relación existente entre dos pares de términos:

$$\frac{Y_1 : X_1}{Y_2 : X_2}$$

La semejanza captada es la de una proporción entre la relación **Y1 -- Y2** y la relación **X1 -- X2**[152].

---

151 **Top.** I, 17, 108a 6-15.

152 El ejemplo del mar y del viento se encuentra en **Met.** VIII, 2, 1043a 21 con la explícita mención de su autor, Arquitas. Personaje renombrado por su talento para descubrir lo que hay de idéntico entre cosas diferentes. De Pater ve en esta doctrina -no sin razón- un claro influjo del pitagórico

Alguna luz puede arrojar el conjunto de lugares sobre las cosas que se comportan semejantemente agrupadas en **Tópicos** II, 10:

"*Y aún, en el caso de las cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante por ejemplo: si un conocimiento lo es de varias cosas, también la opinión; y si tener vista es ver, también el tener oídos será oír. De manera semejante también en los otros casos, tanto en los que lo son, como en los que parece. El lugar es útil en ambos sentidos: en efecto, si en alguna de las cosas semejantes es así, ya bien lo sea en las demás, y si en alguno no, en las demás tampoco*"[153].

Este segundo lugar es un caso particular del esquema más general de **Tópicos** I; refuerza la idea de que la argumentación por semejanza intergenérica se basa en la captación de una relación de dos proposiciones. La semejanza no se da en los términos en sí mismos considerados, sino en cuanto a que la relación **X1 : X2** es semejante -guardando a su vez otra proporción- a la relación **Y1 : Y2**.

Los ejemplos recogidos en los **Tópicos** muestran que la semejanza es más profunda que una metáfora[154]; no es una mera comprobación metafórica. Es lo que los escolásticos llamarían analogía de proporcionalidad. Con todo, el nombre no es un puro invento medieval; ya Aristóteles habla de "analogía" en términos de relación de semejanza mencionada. "*Entiendo por analogía el hecho de que ciertos animales tienen pulmones, mientras que otros no los tienen, pero éstos tienen otro órgano en lugar del pulmón que los primeros poseen*"[155].

Arquitas de Tarento sobre Aristóteles a través de su maestro Platón. Cfr. DE PATER; **Les Topiques...**, p. 161.

153 **Top.** II, 10, 114b 25-30.

154 Cfr. DE PATER; **Les Topiques...**, p. 195, a quien sigo de cerca en este tema.

155 **PA.** I, 5, 645a 6-8.

Otro ejemplo de índole ontológico se encuentra en la **Metafísica**: *"Todas las cosas no se dicen de la misma manera (**homoios**), sino solamente por analogía (**to analogu**): de igual que tal cosa está en tal cosa o relativa a tal cosa: tal otra cosa o relativa a tal otra cosa..."*[156].

En la **Poética** repite Aristóteles esta idea de una manera más formal: *"Llamo analogía al (hecho) de que el término segundo se comporte con respecto al primero como el cuarto respecto al tercero"*[157].

La analogía es una relación proporcional entre términos. Se puede decir que el término **X1** es análogo a **Y1**. La analogía es una propiedad del modo de predicar los términos[158]. Esta relación proporcional entre términos implica una relación proporcional entre cosas, dada la teoría aristotélica del lenguaje según la cual el nombre refleja la idea y la idea la realidad[159]. La analogía de proporcionalidad supone una ontología. Existen cosas que se relacionan entre sí de un modo proporcional. Por lo mismo, el mundo aristotélico es un cosmos. En consecuencia, la pérdida de la analogía conlleva la pérdida de la unidad del mundo.

Encontrar o captar la semejanzas es descubrir parte del universo aristotélico. La argumentación por semejanza adquiere así singular fuerza.

---

156 **Met.** IX, 6, 1048b 6-9. Cfr. además IX, 6, 1048b 6 ss., XII, 5, 1071a 31. La analogía es también propia de las causas y los principios.

157 **Poet.** 21, 1457b 16-17. Los textos aducidos se refieren sólo a la analogía de proporcionalidad, no a la escolásticamente llamada analogía de atribución. El caso típico es el de la noción de ente. *"El ente se dice de muchas maneras ..."* de **Met.** IV, 2, 1003a 35 ss. La postura de P. Aubenque, aunque interesante, es difícilmente conciliable con este texto. Por otra parte, la analogía de atribución es -de momento- tangencial a las presentes reflexiones. Cfr. AUBENQUE, Pierre; **El problema del ser en Aristóteles, passim.**

158 Carlos Llano me ha hecho notar, que se puede hablar de analogía de concepto sólo en cuanto se predica, es decir, en un juicio.

159 Cfr. **De Int.** I, 1. Habrá que tener el cuidado en no atribuir a la teoría lingüística aristotélica, un pictorismo o representacionismo empirista, como lo insinúa, por ejemplo, RABOSSI, E: "Lenguaje, pensamiento, realidad", **Revista latioamericana de filosofía.** El alma es, en cierta manera, todas las cosas. **De An.** I, 1. Por ello, el alma (naturalmente locutiva) y su lenguaje se vinculan inmediatamente a la realidad externa. Cfr. CANALS VIDAL; **La esencia del conocimiento.**

Cuando se dice que conocer es a lo cognoscible, como sentir a lo sensible, se está apelando a la constitución íntima de la realidad. Obviamente, esto debe aplicarse con las debidas salvedades a la dialéctica, donde se trata de lo plausible. Pero en el ámbito científico, la argumentación por semejanza es apodíctica en la medida que la realidad posee un orden y una proporción. El conocimiento humano y el conocimiento racional son análogos proporcionalmente. Ello se presta a toda una gama de juegos silogísticos: lo óptimo para **X** es proporcionalmente óptimo para **Y**. Este rejuego es válido sólo en tanto se mueve dentro de la *ratio* proporcional; saliendo de ella, en la alteridad de cada parte de la relación, no es válida la comunicación de predicados. Por ejemplo, la intensidad de lo sensible estropea el sentido, pero la intensidad del inteligible no estropea el entendimiento.

La analogía de proporcionalidad supone una identidad en el orden del accidente de relación. El accidente, a su vez, debe su ser a la substancia. Por tanto, la analogía supone una "cierta" identidad -identidad bajo **r**- entre substancias, pero no en el ámbito substancial, sino en algo supra-substancial. Esto se explicará en su momento, porque algunas cosas conocidas por analogía de proporcionalidad no son definibles en términos de género y diferencia específica.

b) La segunda modalidad de este instrumento es caracterizada por Aristóteles en las siguientes líneas:

"Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo, por ejemplo: En el hombre, el caballo y el perro; pues, en cuanto se da en ella lo mismo, en la misma medida son semejantes"[160].

Se trata de una semejanza intragéneros. Una serie de especies son idénticas en cuanto **X** (por lo pronto en cuanto miembros de un mismo género), pero distintos en otros aspectos. Hombre, caballo y perro son distintos, pero idénticos en cuanto que son animales. En todas las especies de género animal

---

160 **Top.** I, 17, 108a 14-17.

se presenta la constante de un organismo animal, cada especie actualiza esa corporeidad de modos distintos, se origina la distinción entre especies: de hecho, este cuarto instrumento se complementa con el tercero, a saber, el análisis de las diferencias[161]. Esta modalidad de la captación de la semejanza precisa de una teoría de la identidad ontológica capaz de explicar la presencia constante de afinidades ónticas y operativas. Estas últimas, más interesantes por cuanto es posible agrupar nomotéticamente -bajo leyes- el comportamiento de seres idénticos bajo **r**, pero distintos bajo **w**. Un nominalismo que niega la existencia de clases y subclases naturales, pero que, tiene que aceptar el comportamiento regular de colecciones de cosas, no deja de ser tan mágico como la glándula pineal cartesiana. También un empirismo que acepta la existencia de clases naturales, pero que no explica la razón de esa identidad de clase, sino que se limita a reconocer el hecho sin más, no deja de ser tan dogmático como el sistema idealista que se autojustifica por su propia presencia. Con todo, no es éste el lugar para tal teoría[162].

Por otra parte, se encuentra el problema epistémico-metodológico. ¿Cómo conocer la identidad? Los **Tópicos** no son taxativos al respecto. Parecen apelar fundamentalmente al carácter apofántico de lo idéntico en lo diverso. Esta captación de la semejanza implica ya una cierta captación del *unum in multis*, es decir, entendido el universal como un común denominador. Otro tanto en la captación de la analogía de atribución, pues de algún modo se aprehende una relación que se da en dos.

Inspirándose en Vigna, se podría decir que la *epagogé* propiamente dicha llega a un universal e idéntico *noético*, en tanto la semejanza llega a una identidad "sensible", la cual es impura. Vigna entiende esta impureza a la luz del principio leibniziano de los indiscernibles. Es decir, se trataría de una identidad basada en un carácter más o menos indicernible, lo cual no supone una identidad esencial. Bien puede tratarse de una identidad accidental o de

161 *"De otro lado, hay que considerar por mutua comparación las diferencias dentro de los mismos géneros"*. **Top.** I,16, 108a 1-2.

162 El lugar más sistemático del *corpus* sobre el tema de identidad parece ser **Met.** V., 9, 1017b 26 ss.

una indiscernibilidad *quoad nos*, producto de las limitaciones subjetivas[163].

2) Las relaciones entre universal y captación de la semejanza plantean de lleno el problema de las relaciones entre *epagogé* e investigación por semejanza. Conviene referirse el texto de **Tópicos** VIII, 1, 156b 10 ss., para abordar tal tema:

"Además, inquirir por medio de la semejanza: en efecto, lo universal es entonces más convincente y pasa más desapercibido. Por ejemplo, <diciendo> que, al igual que el conocimiento y la ignorancia los contrarios son lo mismo, así también la sensación de los contrarios es la misma; o, a la inversa, puesto que la sensación es la misma, también el conocimiento. Esto es semejante a una ***epagogé****, pero no idéntico; pues en aquella se capta lo universal a partir de los singulares, mientras que, en el caso de los semejantes, lo que se capta no es lo univesal bajo lo que están todos los semejantes"*[164].

La primera idea es que, el punto final de la *epagogé* es lo universal; mientras la argumentación por semejanza no tiene tal fin. Esta idea del término final de la *epagogé* está remarcada en otros lugares del mismo libro VIII de los **Tópicos**: *"En cambio, cuando, al hacer la* ***epagogé*** *sobre muchos casos, no se concede lo universal, entonces es justo que se formule la objeción. Pero si no dice uno mismo en cuantos es así no es justo exigir en cuantos no es así"*[165].

En los textos arriba citados, se observa claramente que Aristóteles está entendiendo por universal un juicio universal (todo **X** es **Y**) bajo el cual caen una serie de casos. También se ve que, por semejanza se está haciendo referencia a la analogía de proporcionalidad.

La argumentación por analogía de proporcionalidad permite captar -se ha dicho ya- una proporción en diversas relaciones. En este sentido, cabría

163 Cfr. VIGNA: "Sulla Figura..." **Revista de Filosofía Neo-Scolastica**, 81, (1979), p. 311.

164 **Top.** VIII, 1, 156b 10-18.

165 **Top.** VIII, 2, 157a 34-37.

hablar de una captación del universal. Con todo, el universal no es explicitado, pues en estricto sentido, argumentar con analogía es mostrar la proporción: "Esta ahí, obsérvala", es lo que viene a decir el dialéctico. La delimitación exacta de la proporción entre las relaciones analógicas es un momento distinto de la argumentación propiamente analógica. Obviamente, esta argumentación lleva como de la mano a la captación de lo universal; pero la presentación de la analogía no es lo mismo que la delimitación de la *ratio* de la analogía.

El argumento por analogía lleva otro caso similar, dado que la relación **X:Y** es semejante a la relación **W:Z**, es de esperar que lo que se dé en **X:Y**, se dé también -proporcionalmente- en **W:Z**. Es el traslado de una propiedad de **X:Y** a la relación semejante **W:Z**[166].

Se ha querido insistir en que este traslado analógico-proporcional no es una simple metáfora, porque en la analogía subyace una *ratio* idéntica. Si no hay tal *ratio*, no es correcta la analogía.

El término de la analogía es otro **caso similar**; en este sentido no se asciende a un nivel más universal. Hay un traslado de particular a particular o de singular a singular. Esto es propiamente la argumentación por analogía. El traslado de la propiedad **f**, se encuentra garantizado porque ambos términos de la analogía se encuentran bajo la misma ley o proporción, que tiene así, un estatuto universal respecto a ellas.

Así planteada la argumentación por analogía, se convierte en la argumentación por paradigma. Tal es la opinión de G.E.R. Lloyd: *"El paradigma representa obviamente lo que llamaríamos argumentación por analogía. Bajo los tres epígrafes* ***tó légein prágmata progegenémena, parabolaí y lógoi****, Aristóteles, alude, en efecto, a tres de los tipos más comunes de argumentación analógica que cabe encontrar en la literatura griega: primero, la cita de paralelos históricos (...); segundo, las comparaciones inspiradas en campos de actividad como los de artes y técnicas*

166 *"Argumentum ex inductione praecedit a singularibus ad universale: argumentum a paritate procedet non ab uno simili ad universale continens omnia similia, sed ab uno simili ad aliud simile"*. MAURUS, Sylvester, **Aristotelis Opera** I, Apud. TRICOT; **Les Topiques...** p. 320.

(...) y tercero, las fábulas, en particular de animales (...) Cada una de estas especies de analogía viene incluida en el género 'paradigma'"[167]. No deja de ser interesante la apreciación de Lloyd al asimilar el argumento por analogía al paradigma, puesto que el paradigma, al igual que la argumentación por analogía, tienen como punto final, un semejante y no un universal (este semejante es lo que Vigna ha llamado universal "estético" o sensible). Así dice Aristóteles: *"es manifiesto, pues, que el paradigma no es, ni como una parte respecto al todo, ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo, y uno de los dos es conocido"*[168].

Los tres tipos de paradigma (paralelo histórico, parábola y fábula) son análogos porque hay un paralelismo entre el paradigma y el término del paradigma[169]. Argumentación por analogía y argumentación paradigmática se identifican. No está de más advertir que el "ejemplo" entendido como instancia de una especie no es el paradigma aristotélico. Decir que el caballo es un ejemplo de cuadrúpedo, no es un paradigma. Sí lo es, en cambio, afirmar que la existencia de la sal en el mar es el resultado de un proceso similar al que hace salado el sudor. Ejemplificar, como se entiende coloquialmente, es más cercano a la división, que al paradigma. Así se desprende de la recomendación de los **Tópicos**: *"para adornar la argumentación hay que utilizar la* ***epagogé*** *y la división de las cosas del mismo género (...) en cuanto al dividir algo pongamos por caso que un conocimiento es mejor que otro, bien por serlo de cosas más exactas, bien por serlo de cosas mejores; y que, de los conocimientos, unos son contemplativos, otros prácticos y otros creativos"*[170]. La advertencia tiene su importancia cara a considerar la ejemplificación -en sentido coloquial- como otro "pariente", junto con el paradigma aristotélico, de la *epagogé*.

167 LLOYD, G.E.R.; **Polaridad y analogía**, p. 375.

168 **An. Pr.** II, 24, 64a 14-16.

169 Cfr. **Ret.** II, 20, 1392a 22 ss.

170 **Top.** VIII, i, 157a 7-11.

El paradigma designa uno de los argumentos por analogía. *"Los principales textos en los que Aristóteles se ocupa de argumentos expresamente analógicos son aquellos en los que se describe y analiza el paradigma. La caracterización más completa del paradigma es de* ***Retórica*** *II, 20"*[171]. El paradigma es considerado, a su vez, como una cierta clase de *epagogé*[172]. No se trata de una *epagogé* perfecta y propia. La razón de esta impefección radica en la fuerza probativa del paradigma, menor por su alcance (otro singular) como por su estatuto epistémico (fundamentalmente retórico). En este punto, Lloyd se refiere a la *epagogé* considerada como una revisión exhaustiva de casos (como aparece en los **Analíticos Primeros** II, 23), siendo que lo que distingue fundamentalmente la *epagogé* del paradigma, no es el carácter exhaustivo de la primera (que por otra parte, constituye una curiosidad lógica y no es la *epagogé* auténtica, como se verá en su oportunidad), sino su carácter manifestativo[173]. La *epagogé* establece con más evidencia que el paradigma. Por lo mismo, el paradigma es estudiado con mayor detenimiento en la **Retórica** y no en los **Tópicos**. En el ámbito de la dialéctica, el paradigma se ordena a otros tipos de argumentación: definición y silogismo hipotético, además de la *epagogé*. Por ello, me parece que "paradigma" designa la argumentación por analogía de proporcionalidad tomada esta última como término final de un raciocinio. "Argumentación por semejanza" pone el acento en un carácter subordinado de tal argumento, esto es, cuando se ordena a otro tipo de argumentación.

También es importante resaltar que el paradigma es un juicio, no es un concepto. La argumentación por analogía de proporcionalidad -la estudiada por Aristóteles en los **Tópicos**- llega a una proposición, en donde de un sujeto se predica un atributo: "Así como el sudor es salino, también lo es el agua del océano".

---

171 LLOYD; **Polaridad**... p. 374.

172 Cfr. por ejemplo, **An. Post.** I, 1, 71a 10 ss.

173 O. Hamelin, por ejemplo, reconoce que la *epagogé* de **An. Pr.** II, 23 es completa; pero también reconoce que, el agotamiento de la extensión no resuelve el problema de la necesidad del predicado atribuido al sujeto. Cfr. HAMELIN; **Le Systeme...**, p. 258.

Lo anterior lleva a sospechar -por lo menos- que la *epagogé* dialéctica es un "proceso" que establece juicios, no sólo conceptos. Además, Aristóteles afirma que la argumentación por semejanza ayuda a los razonamientos por *epagogé*, a los silogismos por hipótesis y a la definición. Si bien la conjunción no es -al menos con rigor lógico- una disyunción excluyente, sí insinúa que definir no es asimilable a la *epagogé*. En esta línea la *epagogé* no llega a la definición, sino al establecimiento de un atributo a un sujeto. La distinción entre *epagogé* y argumentación por semejanza radicaría en que en el primer caso se llega a una proposición universal; en el segundo a una proposición particular.

Por ello, Aristóteles dice en la **Metafísica** que existen cosas de las cuales no es correcto pedir definición, sino que hemos de conocerlas por *epagogé* contemplando la analogía. Así es como -sin definir- se puede conocer a través de la semejanza algo universal[174]. Sobre este punto volvere al hablar de metafísica. No deja de ser audaz la posición de Granger, quien considera que la *epagogé* es -al menos en **Metafísica** y teniendo a la vista el pasaje de 1048a 35- el substituto de la definición. Este "substituto" capta una relación de analogía. Esta relación no es puramente semántica, concierne al ser mismo. No se puede impedir -según el mismo Granger- leer el pasaje citado sin recordar aquellos lugares donde Wittgenstein habla de "parecidos de familia"[175].

3) La relación que la argumentación por semejanza guarda con la definición o mejor dicho, el acto de definir, puede arrojar alguna luz sobre las relaciones que existen entre *epagogé* y definición. Se ha repetido ya en varias ocasiones, como Aristóteles afirma que la consideración de la semejanza es un valioso auxiliar del orden a la definición.

La definición debe expresar la esencia. Todo aquello que se le anexa será superfluo. La introducción de lo superfluo en la definición constituye una

---

174 Cfr. **Met.** IX, 6, 1048a 35-37: *"Lo que queremos decir es evidente en los singulares por epagogé, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía".*

175 Cfr. GRANGER, Gilles Gaston; **La Thérorie aristotelicienne de la science**, p. 326-327.

grave falta, según los **Tópicos** y otros escritos[176].

Los dos errores más grandes al definir son el mencionado, y en segundo lugar, el remplazar el género por aquello que aparece en todas las cosas definidas (por ejemplo, " El sol es un ser que...") y reemplazar la diferencia por lo genérico. Pues el género debe separar al definido de todas aquellas cosas que no participan de tal género, y la diferencia debe separarlo del resto de objetos del mismo género[177].

La inconveniencia de incluir en la definición adiciones superfluas (por ejemplo, decir que el hombre es animal racional capaz de recibir ciencia)[178], es que la hacen obscura[179]. La razón de obscuridad, debido al parloteo superfluo, es de tipo dialéctica, no de tipo lógica; lo superfluo hace difícil y pesado el seguimiento del discurso, aunque no incorrecto. Se entiende por superfluo una explicitación innecesaria, una adición no-esencial.

Omitido todo lo superfluo y no-esencial en la definición, no resta más que el género y la diferencia. Para los **Tópicos**, la definición es la expresión de la causa formal; ésta se compone de un género y una diferencia. Como hace notar De Pater, en este punto se nota la influencia del viejo Platón, quien pretendía alcanzar la definición por la división del género[180]. Ciertamente, Aristóteles admite otras causas en la definición[181], aunque intenta reducirlas a la causa formal. Desafortunadamente el rígido esquema del género y sus diferencias no es del todo apto para aceptar todas las causas, como las

176 Cfr. DE PATER; **Les Topiques**... p. 214; **Top.** V, 2, 130a 26-28; **Met.** VII, 12, 1038a 18-25.

177 Cfr. **Top.** VI, 3, 140a 24 ss.

178 Cfr. **Top.** VI, 3, 140a 33 ss.

179 *"Después el que refuta ha de ver si está dicha varias veces la misma cosa en lo propio. En efecto, muchas veces se hace esto inadvertidamente, así en los propios como en las definiciones. Pero lo propio a lo que le ocurre esto no estará bien establecido: pues lo que se dice varias veces perturba al que oye. Así pues, es forzoso que la cuestión se forme obscura y, además, parezca puro parloteo"*. **Top.** V, 2, 130a 29-34.

180 Cfr. DE PATER; **Les Topiques**... p. 215.

181 Cfr. BEUCHOT; **Ensayos marginales** ..., p. 63 ss.

eficientes[182]. Con todo esto, basta tal noción de definición (género-diferencia) para proceder en esta investigación. Se soslaya la problemática relación entre género y diferencia por no incumbir directamente al tema del trabajo.

Las relaciones entre argumentación por semejanza y la definición son establecidas por Aristóteles por su utilidad. La captación de las semejanzas es útil *"para dar las definiciones porque, si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso no tropezaremos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, las cosas comunes* ***(koinón)*** *lo que en mayor medida se predica dentro del qué es* ***(tó tí estí)*** *será el género. De manera semejante, también en los muy distantes es útil para las definiciones la consideración de la semejanza, por ejemplo, que son lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un reposo, y que <son lo mismo> como punto en una línea y una unidad en un número, pues ambos son un principio). De modo que, el dar como género lo común en todos lo casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera*

182 Cfr. DE PATER; **Les Topiques**... p. 217. Aunque sigo de cerca el modo en que De Pater aborda el problema de la definición, no quiero soslayar que en algunos momentos este autor es un tanto univocista en el tratamiento de la definición. Pues como hace notar Beuchot, la definición reviste tres modalidades, según tres parejas de elementos: materia-forma, causa-efecto, género próximo-diferencia específica. *"En cuanto a la definición que procede por causa efecto, procede especialmente por causa eficiente y conviene más propiamente a los hechos o eventos que a los objetos individuales. En cuanto a la definición que procede por género diferencia, es más propia de los sujetos que de los hechos, pero no de los sujetos en sentido ontológico, como ocurre en la definición por materia-forma, sino en sentido lógico. Paradójicamente, aunque es más conocida como de Aristóteles, en realidad es la menos aristotélica y más socrática o platónica:* ***diairesis*** *(división). En este sentido, definir es clasificar; pero en vista de los otros procesos, muchos intérpretes cometen injusticia al decir que la definición aristotélica se reduce a la clasificatoria"*. BEUCHOT, Mauricio; **Ensayos marginales sobre Aristóteles**, pp. 64-65. El problema de fondo es que De Pater no considera con la nitidez suficiente, la diversidad del ***génos hipokeímenon*** en cada definido. Esta diversidad de géneros-sujetos (en el sentido que el término presenta en los **Analíticos Posteriores**) implica cierta diversidad en los modos de definir. En el contexto de la **lógica**, el paradigma de definición es sin lugar a dudas la de género próximo-diferencia específica; pero en otros conocimientos la definición asume algunas variantes, si bien el modelo continúa siendo la definición género-diferencia. También es cierto que cabe una cierta reducción de las otras modalidades de definición a ésta última. Así Aquino considera que la materia es género respecto a la forma, que es diferencia. Cfr. **Del ser y la esencia** cap. III, p. 23. Lo más importante al decir que la definición es género-diferencia, es conservar la analogía de la misma noción de definición.

ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar así sus definiciones: pues dicen que la unidad es el principio del número, y el punto, el principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos"[183].

La relación entre definición y argumentación por semejanza se desdobla según los tipos de semejanzas. a) En el caso de semejanzas intragenéricas -lo idéntico en muchos- el instrumento dialéctico brinda elementos para poder hacer la definición propiamente dicha. Para las cosas contenidas en el mismo género (hombre, caballo, león, especies del animal), frente a la diversidad de atributos comunes a las distintas especies (por ejemplo, mortal), el género es precisamente lo más universal. El género es lo más universal porque se predica dentro del *tó tí estí*[184]. La captación de lo idéntico presentaría "mortal" y "animal" como atributos que se dan en hombre, caballo y león. Pero al definir, se toma "animal" por la razón señalada anteriormente. Esta es precisamente la distinción entre captación de las semejanzas y definición. La captación de las semejanzas no recoge necesariamente lo idéntico según la esencia o según el género. La definición sí lo hace.

Esta relación entre definición y captación de la semejanza intragenérica plantea una nueva dificultad en la relación entre definición y *epagogé*. Consiste la dificultad en saber cómo el entendimiento al definir, puede discernir lo que se predica en el *tó tí estí* en mayor medida. Esto es un punto central en una teoría de la definición. Poder definir supone un cierto conocimiento del resto de los predicables. Toda la metodología de la definición recogida en los **Tópicos** y en otros lugares[185] es incapaz de resolver esta cuestión valiéndose solamente de instrumentos discursivos. Tarde o temprano la elección de lo predicado mayormente en el *tó tí estí*, termina en un salto intuitivo. Para De Pater, la definición es una traducción discursiva de la

---

183 **Top.** I, 18, 108b 20-31.

184 Cfr. TRICOT: Aristote: **Les Topiques**... p. 48, nota 2.

185 Por ejemplo, **Met.** VII, VIII; **An. Post.** sobre todo I, 13; **De An.** I, II, (1,2); **De PA.** I; **Fis.** I, y el último capítulo de los **Meteorológicos**.

intuición. Elemento intuitivo es la solución al problema[186].

Viene entonces la pregunta, ¿puede la *epagogé* como ascenso ser este elemento intuitivo?. Es decir, ¿la elección del género es una inducción constitutiva del acto de definir?. Hay que tener en cuenta que esta elección es un ascenso, pues establece un predicado como máximamente universal. La respuesta parece afirmativa. De este modo, *epagogé* y definición quedan vinculadas estrechamente[187].

Dos advertencias, a lo dicho:

Inducir -al menos en este caso- no es conceptualizar o definir. Inducir es establecer que un predicado se da en todos los sujetos de una especie dentro del *tó tí estí*, lo cual es un juicio.

En segundo lugar esto otorga a la *epagogé* un carácter superior a la mera plausibilidad. No es algo probable, es necesario. Se entiende este alcance de la *epagogé*, si se recuerda como lo que constituye la plausibilidad de la dialéctica no es un proceso racional (*lógos* que incluye *syllogismós*, y *epagogé*). De este modo, la *epagogé* funciona plausiblemente cuando la materia así lo determina.

b) En cuanto a la captación de semejanzas intergenéricas y su relación con la definición, hay que decir que es una práctica o ejercicio; no un vínculo interno. La definición no asume -en estricto sentido- supragéneros. El establecimiento de semejanzas entre géneros distintos sólo es útil a la definición como una "gimnasia" que prepara para encontrar posteriormente las semejanzas dentro de un mismo género o si los géneros menores son considerados especies del género superior, en cuyo caso, se trata de semejanzas intragenéricas.

---

186 DE PATER; **Les Topiques**... p. 232.

187 Granger insinúa que la *epagogé* es, en algunos casos, un procedimiento vicario de la demostración para alcanzar la definición. Cfr. GRANGER; **La Théorie**... p. 239.

1.2.4. Caracterización de la *epagogé* en la dialéctica.

Del uso de la *epagogé* en los **Tópicos** y de lo que de ella se dice es posible bosquejar una noción con los siguientes elementos:

1) La dialéctica tiene su estatuto de plausibilidad en razón de su materia, no de su forma. El silogismo dialéctico tiene tal condición en virtud de la plausibilidad de sus premisas, no de su forma. Algo similar ocurre con la *epagogé*. Esta es un modo de conocer que en ocasiones puede moverse en el plano de la plausibilidad (los ejemplos de **Tópicos** I, 12); en otras ocasiones se sitúa en un ámbito de evidencia.

Que Aristóteles considera la *epagogé* como instrumento no meramente dialéctico, se sigue de las ocasiones en que Aristóteles utiliza la *epagogé* para legitimar tesis de la teoría de la argumentación dialéctica[188]. No es correcto hacer de la *epagogé* un instrumento prototípicamente dialéctico.

El punto de partida de la *epagogé* dialéctica no es propiamente la sensación (como sí lo es en **Analíticos Posteriores** II, 19) sino la opinión, que hace las veces de sensación indirecta. Las premisas dialécticas a partir de las cuales se realiza una *epagogé* recogen una opinión común. La *epagogé* dialéctica está sujeta en su propia verdad a la verdad de estas opiniones. El "proceso" -en la medida de que cabe hablar de "proceso" sin caer en un psicologismo- de la *epagogé* es el mismo ascenso de *hékaston* al *kathólou*, sólo que en los **Tópicos** el *hékaston* no es conocido directamente. Es conocido a través de la opinión, ya de los sabios, ya de las artes, ya de todos los hombres.

Tampoco es del todo acertado contraponer la *epagogé* dialéctica a *epagogé* científica. No son dos tipos de *epagogé* en estricto sentido. (está en desacuerdo con Peikoff). La *epagogé* dialéctica es plausible no en razón de la operación misma, sino en razón del punto de arranque. La *epagogé* de

188 Cfr. Supra. 2.2.1.1.

Tópicos I, 12 es un instrumento de arsenal persuasivo del dialéctico porque sus premisas son plausibles[189].

2) Silogismo y *epagogé* no son dos vías de conocimiento contrapuestas. Hay cosas que pueden ser conocidas sólo por *epagogé*. Tal es el caso del principio de no-contradicción, la argumentación por reducción al absurdo de **Metafísica** IV no es una prueba directa sino indirecta. Pero existen otras muchas cosas que pueden ser conocidas por ambas vías. Es erróneo plantear dicotómicamente silogismo o *epagogé*.

La utilización de una vía con preferencia de otra -en el ámbito dialéctico- depende de las condiciones culturales del interlocutor. *"Hay que aplicar, contra una debutante la ejercitación en argumentos inductivos (**tón mén epaktikón pros neoi**), y en contra de alguien experimentado los de silogismos. Hay que hacer aceptar a uno las premisas de los silogismos, y a otros las comparaciones de las inducciones (**para de tón epaktikós**) pues cada uno de los dos grupos está ejercitado repectivamente en cada una de estas cosas"*[190]. En otros contextos eidéticos la elección de la vía de conocimiento estará en función del problema en cuestión.

3) La *epagogé* es definida en los **Tópicos** como un camino o ascenso del *hékaston* al *kathóloú*. A lo largo de los **Tópicos** no se recoge un solo caso nítido y contundente en que *hékaston* designe a un individuo singular y concreto. El *hékaston* presenta siempre un mínimo grado de generalidad; *i. e.*, el *hékaston* designa el particular.

El punto de llegada es universal[191]. No se trata, sin embargo, de un concepto universal. El universal se presenta en forma de juicios. Es decir, la atribución de un predicado a un sujeto en forma universal: "Todo **S** es **P**". Esto sitúa a la *epagogé* en un ámbito distinto -al menos en cuanto a su

189 Cfr. PEIKOFF; "Aristotle's Intuitive Induction", **The New Scholasticism**, 49 (1983), p. 187.

190 **Top.** VIII, 14, 164a 11-16. Texto, por cierto, no recogido en el **Index** de BONITZ bajo la voz *epagogé*. Cfr. también **Top.** VIII, 2, 157a 18 ss.

191 Cfr. entre otros **Top.** VIII, 2, 157a 34 ss.

resultado- al de la *aphaíresis* del **De Anima** III. El resultado de la *epagogé* tópica puede ser calificado de falso o verdadero. Precisamente por ello tiene un valor argumentativo en el diálogo.

Así entendida la *epagogé*, se explica el texto de **Analíticos Posteriores** I, 7 91a 34ss donde Aristóteles afirma la razón por la cual en la *epagogé* no se demuestra la esencia, sino que afirma o niega la existencia de algo.

Por otra parte, este *kathólou* no parece explicar el sentido de dar razón de que algo sea así (*dióti*). Al establecer tan sólo que algo es así o no así se encuentra en el ámbito epistémico del *tó hóti*. Ello no implica la contingencia de lo establecido por la *epagogé*[192].

4) La *epagogé* es persuasiva y clara[193]. El carácter persuasivo de la *epagogé* consta en numerosos lugares del **Corpus**. En los **Tópicos** es particularmente importante esta característica porque la dialéctica es esencialmente dialógica. Este carácter persuasivo de la *epagogé* tiene su fundamento en que lo que es más claro *quoad nos* es el *hékaston* y no el *kathólou*. Sobre esta nota propia de la *epagogé* se abundará más adelante.

5) En el contexto de la dialéctica, donde hay un sustentante y un replicante, la *epagogé* deviene en cierta modalidad de verificación[194]. En efecto, cuando se argumenta por *epagogé* se aduce una serie de casos particualres; a la luz de estos casos se acepta o niega la tesis. El universal se "visualiza" en el particular. En este sentido es una verificación o comprobación[195]. Este viso de comprobación que puede encontrarse en la

192 L. Robin afirma que la *epagogé* establece el *tó hotí*. Sobre esta idea se retornará más adelante. Cfr. ROBIN, Leon; **Aristote** pp. 56-58.

193 Cfr. **Top.** I, 12, 105a 16-19; VIII, 1, 157a 6-17.

194 De Pater, con mayor radicalidad, escribe: "*Mais le plus souvent l'induction ne semble avoir qu'une fonction de vérification qui nous fait voir, soit-mais cela ne se fait qu'exceptionnellement que le lieu en soi est valable, soit qu'il s'aplique a un casdonna*". DE PATER; **Les Topiques...** p. 73.

195 Conviene tener cuidado en no convertir esta "verificación" del universal en una petición de

epagogé aristotélica, es una consecuencia de la doctrina, según la cual "*todo conocimiento racional, ya enseñado, ya adquirido, se produce a partir de un conocimiento preexistente*"[196]. En consecuencia, la "inducción" del universal no supone una ignorancia absoluta del universal. Esto es muy claro en los Tópicos. El ciclo argumentativo es guiado por una hipótesis, la cual debe ser probada o refutada. Hay un conocimiento preexistente en el diálogo; se sabe hacia donde conducir la conversación[197]. La *epagogé* no es inventiva *simpliciter*. Una *epagogé* que asciende de una serie de singulares o particulares elegidos aleatoriamente a un universal no buscado es un fenómeno extraño. La elección de los singulares o particulares se realiza en virtud del universal, del cual se tiene cierto conocimiento[198].

6) Tanto la *epagogé* como el silogismo dialéctico son plausibles. La plausibilidad no puede ser entendida sin lo apodíctico. A su vez, lo apodíctico no puede ser entendido sin lo evidente por sí mismo. Del mismo modo que hablar de lo "menos blanco" sin hacer referencia a lo "blanco" es absurdo, hablar de un conocimiento doxástico sin hablar de un conocimiento ciertamente verdadero, carece de sentido. El conocimiento plausible, por ende la *epagogé* dialéctica, supone que no todo conocimiento es dialéctico. Si todo

principio: una visión histórica" En AAVV. **Argumentación y Filosofía**, p. 132. Cfr. también **Top.** VIII, 13 162b 31 ss., 14, 163a 5 ss.

196 **An. Post.** I, 1, 71a 1-2.

197 La doctrina de los conocimientos preexistentes *es* bastante compleja. Aristóteles habla explícitamente de tres tipos de conocimientos preexistentes: el conocimiento de que algo es, el conocimiento del significado de los términos y la combinación de ambos. Este conocimiento varía según se trate de axiomas, del género o de las afecciones. Cfr. **An Post.** I, 10, 76b 2-23. Me parece que la transpolación de esta doctrina a la dialéctica *es* algo legítimo. No me refiero sólo a la sensibilidad como conocimiento previo a la univerzalización, según aparece en **An Post.** II, 19.

198 T. Irwin parece percatarse de este carácter no-absoluto de la dimensión inventiva de la *epagogé* ("*Inductive generalization must therefore presuppose some explanatory hypothesis about kind*"), pues la *epagogé* tiene algunos supuestos además del conocimiento sensible. Sin embargo, Irwin no recurre a los conocimientos pre-existentes mencionados al comienzo de los **Analíticos Posteriores**. La ausencia de esta referencia, la lleva a juzgar con demasiada severidad la inducción aristotélica ("*Aristotle's remarks about induction, and discovery in general, leave out many of the most important and most difficult questions*"). Cfr. IRWIN, Therence; **Aristotle's First Principles**, pp. 32 ss.

conocimiento fuese meramente plausible, nadie estaría en condiciones de reconocerlo como tal. Opinión, conjetura, verosimilitud son nociones que se definen en relación a una primera noción: la verdad[199]. Si no toda proposición es plausible o no es plausible todo en igual grado, es porque existe un criterio de gradualidad. Por ejemplo, no se da el mismo grado de plausibilidad en la proposición "El centro de la tierra es de jalea de frambuesa", que en "Los asteroides del sistema solar son restos de un planeta" o "La tierra gira alrededor del sol". Aristóteles se da cuanta de ello. Cuando argumenta contra quienes niegan el principio de no-contradicción, afirma que la opinión es una noción que sólo se entiende en relación a la verdad[200].

199 *"Le probable, disions-nous à l' instant, est le semblable du vrai: c'est la son essence"*. GARDEIL, A; "La certitude probable", **Revue de Sciences Philosophiques es Theológiques**, 50, (1911), p. 261.
200 **Met.** IV, 4, 1008b 31 *ss.*

2.0. *EPAGOGE* Y PARADIGMA.

En el capítulo precedente se habló que la relación existente entre *epagogé* y paradigma. Este último se parangona con la *epagogé*. El paradigma es similitud de *epagogé*[1]. Se da entre ellos la relación que se da entre lo perfecto y lo imperfecto. Es pues, útil para la delimitación de la noción de *epagogé* pasar revista a la naturaleza, ámbito y utilidad del paradigma.

Dado que la mayoría de los autores otorgan al paradigma un estatuto primeramente retórico[2], se procederá a realizar una somera descripción del ámbito gnoseológico de la retórica.

2.1. La retórica como marco del paradigma.

Aquino considera la relación entre la dialéctica, retórica y apodíctica como una relación de grado[3]. Es atractiva y elegante la propuesta. Con todo, el asunto es más complejo. Las relaciones entre dialéctica y retórica distan de ser prístinamente definidas en términos de gradualidad. Por el contrario, se antoja calificar a la noción de retórica como ambigua e inexacta; se antoja

[1] Traduzco *parádeigma* por paradigma, para evitar una posible confusión entre "paradigma" y "ejemplo", pues --a diferencia de algunos traductores-- me parece que el término castellano "ejemplo" no es exactamente el *parádeigma* aristotélico. Como "paradigma" es aceptable en castellano, he considerado innecesario conservar la palabra griega.
[2] Cfr. p. ejemp. SPRUTE, Jürgen: "Topos und Enthymem in der aristotelischen Rhetorik", **Hermes**, 10, (1975), p. 74.
[3] Cfr. AQUINO, Tomás de: **In Posteriorum Analyticorum expositio**, proemio. Ya hablé de este tema. Cfr. supra Cap. I, nota 25.

también, acudir a criterios evolucionistas para explicar supuestos juicios contradictorios respecto a esta noción[4]. Aunque respeto esta postura, me parece posible lograr una noción armónica de retórica sin tener que hacer una lectura genética del **Corpus** aristotélico.

2.1.1. Utilidad de la retórica.

Dada la obscuridad de la noción de retórica, conviene dar curso a su delimitación a partir del punto más claro, a saber, su finalidad.

La retórica tiene un sentido eminentemente político, entendido este último adjetivo como una referencia a la vida en la comunidad humana. Esto es, la ciudad. La retórica se ordena a la organización racional de la comunidad humana. Del enramado de relaciones entre los hombres surgen situaciones problemáticas que esperan solución racional. La retórica es uno de los instrumentos típicamente humanos para superar problemas típicamente humanos. Los leones no disputan el derecho de propiedad de un territorio, sencillamente disputan el territorio. Mucho menos acuden a una tercera bestia para dirimir la disputa. Hasta el uso de la violencia en forma de guerra es algo "humano". La guerra supone un uso racional de la violencia; incluso en sus formas más salvajes -matar a muchos sin tener pérdidas- es una manifestación de la racionalidad.

La **Retórica** de Aristóteles se sitúa, por su finalidad, en el conjunto de obras sobre filosofía práctica -como las **Eticas** y la **Política**- y no dentro del tradicional **Organon**. La retórica busca una legitimación racional de la justicia. Engarza así en la tradición platónica, espléndidamente representada por el **Gorgias**[5]. Esta caracterización de la teleología retórica encuentra

[4] Tal es la línea de Ingemar Düring en su **Aristóteles**. Un artículo con una visión de conjunto sobre la retórica en Aristóteles es: CREM, Theresa: "The Definition of Rhetoric according to Aristotle" **Laval Théologique et Philosophique**, 21, (1955).

[5] Debo a la profesora U. Schmidt Osmanczik mi "descubrimiento" del **Gorgias**. A lo largo de estos incisos utilizo continuamente planteamientos, ya insinuados, ya afirmados por ella en su seminario

seguro apoyo en los textos aristotélicos, tanto cuando se refiere a ésta disciplina en general, como cuando se refiere a sus ramas.

En las primeras líneas de la **Retórica**, Aristóteles hace una apología de esta disciplina con base en su utilidad. Tal apología pone de manifiesto la concepción aristotélica de la retórica como legitimadora racional de la justicia. La retórica es útil porque:

a) Los juicios no son necesariamente conforme son debidos. "*Pero es útil la retórica por ser por naturaleza más fuerte la verdad y la justicia que sus contrarios, de manera que si los juicios no son conforme a lo que debe ser, es necesario que sean vencidos por tales contrarios y esto, por cierto, es digno de reprensión*"[6].

b) Los auditorios no tienen la capacidad de atender una argumentación científica. "*Ante ciertos auditorios ni aun cuando tuviéramos la ciencia más exacta sería fácil que los persuadiéramos con ella, pues el discurso según la ciencia es cosa de enseñanza y ello en este caso es imposible, sino que es preciso que las pruebas y los razonamientos se hagan mediante nociones comunes, como decíamos en los* ***Tópicos*** *acerca de la discusión con el vulgo*"[7]. Situar el discurso retórico y su medio, a saber, la prueba retórica (*pístis*), fuera del ámbito del conocimiento científico es una herencia platónica. En la **Retórica**, como en los **Tópicos**, se perciben actitudes platónicas, especialmente en la polémica con los sofistas. En concreto, Platón habla en el **Gorgias** de una *pístis* falsa y una *pístis* verdadera[8]. La *pístis* verdadera se posee cuando se **cree** que "**X** es **Y**", si en efecto "**X** es **Y**"; pero sin **saber** si "**X** es **Y**". La falsa se posee, si creo que "**X** es **Y**" y "**X** no es **Y**". Ambas clases de *pístis* no son un tipo de saber (en el sentido de ciencia). La diferencia entre

sobre Platón en la Universidad Nacional Autónoma de México, (1988).

[6] **Ret.** I, 1, 1355a 21-24.

[7] **Ret.** I, 1, 1355a 24-29. Cfr. también **Top.** I, 2, 101a 26 ss. En algunas ocasiones *pístis* es traducida como "prueba". No sigo la traducción de A.Tovar, quien traduce como "argumento". Reservo este término para *syllogísmos*. Sobre las dificultades para traducir *pístis*. Cfr. SCHMIDT, W.:**Theorie der Induktion**, p. 33, y en concreto para este giro, *pístis* como prueba, Cfr. p. 37.

[8] Cfr. PLATON: **Gorgias**, 454a-455b.

creer y saber es mostrada por Platón en los siguientes términos: puede darse una creencia verdadera o falsa, pero no puede darse un "falso" o "verdadero" conocimiento. Todo conocimiento, si es saber, es verdadero[9].

c) Capacita para descubrir los argumentos injustos. "*Además es preciso ser capaz de persuadir los contrarios, lo mismo que en los silogismos, no para hacer una y otra cosa, pues no se debe persuadir lo malo, sino para que no pase desapercibido cómo es, y para que cuando otro use las mismas razones injustamente, podamos deshacerlas. Así pues, de las demás artes ninguna saca conclusiones contrarias, más sóla la dialéctica y la retórica hacen esto; pues ambas tratan igualmente de los contrarios*"[10].

d) Multiplica la fuerza de los raciocinios apologéticos. "*Además, sería absurdo que fuera deshonroso no poder ayudarse uno mismo con el cuerpo, y que no valerse con la razón no lo fuera, pues esto es más específico del hombre que el servirse del cuerpo. Si se objetara que podría hacer gran daño el que se sirviera con injusticia de tal potencia de los discursos, ello es propio en común de todos lo bienes excepto la virtud, y sobre todo de lo más útil como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento militar, pues como tales cosas cualquiera puede ser utilísimo sirviéndose de ellas con justicia, y hacer gran daño sirviéndose con injusticia*"[11].

Esta cuádruple utilidad de la retórica obvia la finalidad de esta disciplina: la persuasión de lo justo. No se refiere a la persuasión en general, sólo al ámbito de la justicia. No significa esto, que la retórica se agote en lo judicial, entendido esto último como la aplicación de la ley humana a los casos concretos. Que no se agota en ello, se desprende de la división de la retórica

[9] La idea de referirse al **Gorgias** al hablar de la *epagogé* aristotélica es de W. Schmidt, quien aborda el estudio de la *pístis* con ocasión de su estudio sobre la *epagogé* en Aristóteles. Es el mismo autor,quien advierte la disonancia entre la descripción de la *pístis* en el **Gorgias** y en el **Fedro**. Cfr. SCHMIDT, **Theorie der Induktion**, p. 34.

[10] **Ret.** I, 1, 1355a 29-35.

[11] **Ret.** I, 1, 1355a 38- 1355b 7.

recogida por Aristóteles, a saber, deliberativa, forense y demostrativa[12]. El retórico pretende persuadir --según el género oratorio-- sobre lo justo en el futuro, pasado o presente[13].

La insistencia en que la retórica busca la persuasión sólo en el plano de lo justo y lo injusto, se debe a que con ello se restringe la extensión de esta disciplina. Se distingue así la retórica aristotélica de la retórica "enciclopédica" cultivada por algunos sofistas[14]. Por eso, advierte Aristóteles, la retórica hace su silogismo de lo que es costumbre deliberar[15].

En cuanto a la noción de persuasión considerada en sí misma, es poco lo escrito por el Estagirita en la **Retórica**. Llama la atención cómo siendo la persuasión una noción fundamental en las consideraciones teóricas sobre la retórica, Aristóteles no proporcione una definición clara, completa y explícita. Escribe sí, que la retórica es "*la facultad de teorizar en cada caso lo que cabe para persuadir*"[16]. Mas no dice con el rigor requerido, qué es persuadir, o bajo qué condiciones **x**, una proposición **P** persuade a un auditorio **Q**. Obviamente, a lo largo de la **Retórica** existen descripciones o consejos, pero ninguno con el orden deseado. Se trata quizá de un límite propio de esta disciplina.

Esta "obscuridad" de la noción de creencia y de persuasión es tal que no debe ser recluida al ámbito de la retórica, como erroneamente podría inferirse a partir de **Retórica** 13551 24-29[17], pues también -advierte sagazmente W. Schmidt- puede hablarse de una creencia epistémica y una creencia originadora de principios, además de la doxástica. Igualmente puede hablarse de una creencia originada por silogismo y otra por *epagogé*[18].

[12] Cfr. **Ret.** I, 3, 1358b 14 ss.

[13] **Ret.** I, 3, 1358b 14-21.

[14] Así se puede ver, por ejemplo, en el **Gorgias** donde el sofista del mismo nombre se pavonea de su uso de la retórica en el campo de la medicina.

[15] Cfr. **Ret.** I, 2, 1357a 1ss.

[16] **Ret.** I, 2, 1355b 25-26.

[17] Cfr. supra 2.1.1. (b).

[18] Cfr. W. SCHMIDT: **Theorie**... pp.37-39. En cuanto a la alternativa *pístis* silogística y *pístis*

En consecuencia, el punto de llegada de toda actividad cognoscitiva humana -en sentido lato- es una creencia. Por tanto, sólo es propio de la retórica la "creencia retórica"; con lo cual poco se gana en orden a obtener una definición de retórica por la noción de creencia, pues justamente lo que singulariza a la creencia retórica es el constituir el punto de llegada de la retórica. Hay que recurrir a la forma u otra nota verdaderamente distintiva.

Es un poco más alentador en cambio, el uso de la creencia o fe como medio de persuasión, pues Aristóteles utiliza ordinariamente el término *pístis* para designar los argumentos retóricos.

Adviértase nuevamente: no se ha señalado la persuasión como fin *simpliciter* de la retórica, sino la persuasión de lo justo. Por ello escribe Aristóteles respecto a esta disciplina: "*y que no es su misión persuadir, sino ver los recursos de persuadir que hay para cada cosa particular al modo que en todas las demás artes, pues no es tampoco propio de la medicina ponerle a uno sano, sino conducir hacia ello en cuanto posible, pues también es posible que los incapaces de alcanzar la salud sean bien tratados*"[19].

Concebida de esta manera la finalidad de la retórica excluye de ella la búsqueda de argumentos para legitimar lo injusto. Lo injusto no es apto para ser justificado. Esta incapacidad de lo injusto a ser justificado no debe confundirse con la incapacidad de ser defendido. Una tesis injusta puede ser defendida; puede incluso persuadirse al auditorio de su justicia, pero no puede ser justificada. Sería una contradicción *in terminis*. El paralelo con la medicina radica precisamente en esto: la medicina puede devolver la salud sólo a quien tiene la capacidad de recobrarla. No puede, por ejemplo, devolver la salud a un muerto. Un cadáver está incapacitado para recobrar la salud. La medicina tiene como finalidad devolver la salud a aquellos seres capaces de recibirla. Esta observación podría parecer un prurito o escrúpulo lógico. Probablemente en la delimitación de la finalidad de algunas disciplinas lo sea. No lo es en la

originada por *epagogé*. Cfr. **An.Post.** I, 1, 68b 13 ss.

19 **Ret. I**, 1, 1355b 10-14.

retórica. La razón radica -lo hace notar J. H. Fresse[20]- en la definición sofística de retórica como "arte de persuadir". Atribuir a la retórica esta finalidad sin la precisión apuntada, supone una concepción sofística de la retórica. Los sofistas persuadían sobre cualquier tesis sin detenerse a considerar el fundamento real de su persuasión. No así la retórica aristotélica, la cual -junto con la dialéctica- busca anclarse, al menos remotamente, en la verdad. Esta pequeña precisión de Aristóteles es elocuente. Aristóteles disputa continuamente contra la sofística. No es aventurado suponer una intención polémica en esta obra[21].

La persuasión pretendida por la retórica aristotélica se encuentra restringida doblemente por la justicia. La primera restricción: no se persuade sino en lo relacionado con la vida del hombre en la ciudad. La segunda: sólo persuade sobre la justicia de aquello capaz de recibir justificación .

2.1.2. El género de la retórica.

2.1.2.1. La determinación del género-sujeto como condición de la ciencia.

El género-sujeto es uno de los elementos o principios de la demostración científica. "*En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales <se demuestra>); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí*"[22]. En la epistemología aristotélica

20 FRESSE, J. H.: Aristotle's **Art of Rethoric**, p.12, nota A.

21 "*Ahora bien, los que han compuesto las artes de retórica no han dado ni una parte de ella (pues lo único que es propio del arte son los argumentos retóricos, y los demás son aditamentos) y nada dicen ellos acerca de los entimemas, que son el cuerpo de la argumentación, y andan tratando en lo más acerca de cosas exteriores al asunto*" **Ret.** I, 1, 1354a 11-14. Solmsen ve en estas líneas un ataque a la retórica de Isócrates.

22 **An. Post.** I, 75a 39-75b 1, Cfr. también 10, 76b 11ss. Sin lugar a dudas la palabra inglesa

es noción bien precisa. Es de presumir, consecuentemente, que cuando el Estagirita se aboca a determinar el estatuto epistémico de un saber o disciplina --como en este caso la retórica--, el término género es usado en un sentido igualmente preciso. Bajo esta luz deben ser leídos aquellos lugares donde Aristóteles habla del género de la retórica.

En la **Retórica** se comienza señalando la correspondencia existente entre dialéctica y retórica, "*pues ambas tratan de cosas que en cierto modo son de conocimiento común a todos y no corresponde a ninguna ciencia determinada. Por eso todos en cierto modo participan de una y otra, ya que todos hasta cierto punto intentan inventar o resistir una razón y defenderse y acusar*"[23].

A reserva de abundar más adelante sobre las relaciones entre dialéctica y retórica, se puede adelantar el carácter no-científico de la retórica en virtud de carecer de un objeto propio de estudio. Ambas tratan de temas del común conocimiento, no de sectores limitados de la realidad. La retórica es una disciplina aplicable a cualquier cosa dada, "*y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico propio*"[24]. Aristóteles es tajante al respecto: "*no es de ningún género definido la retórica sino como la dialéctica*" . Dialéctica y retórica no pueden ser consideradas científicas en estricto sentido por el sólo hecho de carecer de objeto definido: "*ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones*"[25].

Esta carencia de género definido es algo muy serio desde el punto de vista de la epistemología aristotélica. A lo largo de los **Analíticos Posteriores** está presente la preocupación por la correcta definición del género propio de una ciencia. Sin esta determinación no es posible demostrar apodícticamente,

"*subject*" refleja mucho mejor el sentido del "género-sujeto".

23 **Ret.** I, 1, 1354 1-6.

24 **Ret.** I, 2, 1355b 33-34.

25 **Ret.** I,2, 1355b 8-9.

pues con facilidad se incurriría en falacias[26]. La esencia de la ciencia aristotélica es la demostración; por ello, la atribución de un predicado **P** a un sujeto **S** es conocida científicamente sólo cuando tal predicación ha sido demostrada a través de los principios del género en que se encuentra **S**. La atribución de **P** a **S** por mediación de un principio ajeno al género de **S** no brinda conocimiento auténticamente científico[27]. Esto explica la importancia de la correcta determinación del género-sujeto. También en el caso de los llamados principios comunes --en cuya aplicación cabría esperar cierta laxitud- - Aristóteles pone en guardia contra un uso indiscriminado en diversos géneros: "*De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios de cada ciencia, y otros son comunes, aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia: son propios, por ejemplo, el ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de éstos es adecuado sólo en género: en efecto, valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes y para el número en la aritmética*"[28].

La ausencia de género definido de la retórica descarta la posibilidad de una demostración apodíctica. Estas razones bastan para negar al entimema retórico el adjetivo de apodíctico. Tomando como un hecho irrefutable la indeterminación del género de la retórica, es menester esclarecer dos puntos:

- la relación entre la indeterminación del género retórico y la universalidad de género "filosófico",

- superar la aparente contradicción entre el propósito de la retórica (la persuasión de lo justo) y la indeterminación de su género.

26 Cfr. p.ejem. **An. Post.** I, 28, 87a 38ss; 32, 88b ss.

27 "*Por tanto no es posible demostrar pasando de un género a otro, por ejemplo, lo geométrico por lo aritmético*". **An. Post.** I, 7, 75a 38-39.

28 **An. Post.** I, 10, 76a 38-76b 1.

2.1.2.2. Indeterminación fáctica del género de la retórica.

Anteriormente se ha señalado la relación entre filosofía y dialéctica desde el punto de vista de su materia. Ahora se ha establecido un punto en común --al menos provisionalmente-- entre dialéctica y retórica. No obstante, debe evitarse confundir la indeterminación del género de éstas dos disciplinas con la universalidad de la filosofía primera.

A la filosofía primera -tal y como es caracterizada en **Metafísica**- pertenece el estudio del ente en cuanto ente. Este es un objeto propiamente universal. La filosofía natural (física) no tiene un objeto universal. Por ello no es filosofía primera. Es filosofía sólo en sentido análogo al prototipo: la metafísica[29]. La escolástica tardía y la metafísica racionalista, por ejemplo Ch. Wolf, interpretaron el "ente en cuanto ente" como el *esse comune*[30]. Una noción abstracta y vacía de todo contenido y determinación, incluso formal, a la cual se llega por una especie de abstracción de propiedades. Una metafísica de este corte sí es homologable a la vaguedad genérica de la retórica. Incluso, se puede antojar más real y concreta la retórica. Pero no es la universalidad de la metafísica. Su objeto de estudio es, en efecto, el ente en cuanto ente. Pero ente es una noción polivalente. El analogado principal de ente (aunque hay que tener mucho cuidado con el término "analogía") es la substancia. Es la tesis del libro VII de la **Metafísica**, por ello la metafísica es fundamentalmente una *ousiología*. A su vez, substancia se predica polivalentemente, siendo el *prós tí* el Dios del libro XII[31].

Por el contrario, ni la retórica ni la dialéctica tienen un objeto delimitado de estudio. Pueden referirse a cualquier cosa (aunque como se verá

29 Aristóteles no utiliza el término "metafísica" -ha insistido en ello Düring- sino "filosofía primera". Nada impide introducir , *sin* embargo, este término en la literatura círtica, si se utiliza como sinónimo de la filosofía primera. Cfr. DURING: **Aristóteles**, pp. 78ss.

30 Cfr. GILSON: Etienne: **El ser y la esencia**, p. 87ss.

31 Esta es la interpretación de G. Reale, la cual supera las supuestas contradicciones encontradas por Jaeger en la **Metafísica**.

más adelante, no **deben** hacerlo). Se trata de una pura indeterminación de género. La retórica es imprecisa en sus argumentos, porque carece de principios propios, entre los cuales se encuentra el género-sujeto.

2.1.2.3. Determinación preceptiva.

En el apartado 2.1.1. se insistió en el carácter restringido de la retórica aristotélica en contraposición a la "retórica enciclopédica" de la sofística. En cambio, a lo largo de este apartado (2.1.2.) se ha afirmado taxativamente la indeterminación del género-sujeto. ¿Son compatibles ambas tesis?

Respecto a la indeterminación del género retórico no cabe duda alguna. Hay textos muy claros. No sucede así con lo referido al propósito de la retórica. El texto de donde arranca esta especulación (I, 1. 1155b 10-14) podría ser más explícito. Solmsen destaza la **Retórica** en multitud de apuntes más o menos inconexos, sin coherencia y unidad de pensamiento, dada una supuesta evolución del Estagirita[32]. Con esta metodología puede explicarse la problemática relación entre este y otros pasajes. Me parece, sin embargo, poder superar esta aparente contradicción acudiendo a un criterio teórico-contextual y no solo filológico[33].

La retórica no tiene de hecho un género definido. Pero Aristóteles introduce un regulación de tipo ético. La finalidad de la retórica es indicada como un precepto, no como una descripción.

El retórico puede persuadir sobre lo injusto y lo justo, sobre lo bello y lo feo, sobre lo científico y lo plausible. Esta es la práctica retórica habitual en la Hélade. El **Gorgias** de Platón es un valioso testimonio al respecto. El sofista

32 Cfr. SOLMSEN: **Die Entwicklung der aristotelische Logik**... pp. 225.

33 Es interesante, por ejemplo, el modo como S. Raphael supera la lectura de Solmsen de algunos pasajes de la **Retórica**. Cfr. RAPHAEL.Sally: "Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's Position in Rhetoric". **Phronesis**, 19, (1974), p. 153ss.

Gorgias es capaz de persuadir sobre lo saludable, lo cual no es ámbito político. Esta es la retórica conocida por Aristóteles. Por este motivo, el Filósofo se preocupa por construir las normas de la retórica. Hay una regulación formal, semejante a la regulación de la dialéctica hecha en los **Tópicos**. Pero también hay una regulación ética.

En definitiva, existe una dualidad conceptual de la retórica: el plano de hecho y el plano de derecho. Esta distinción pasa desapercibida porque el término "retórica" es indistintamente aplicado a estas dos modalidades. A lo largo de la **Retórica** subyace esta doble dimensión. En algunos momentos, Aristóteles expresa una viva preocupación ética. La retórica no debe ser como la retórica existente en su época.

En estos tipos fácticos de retórica, Aristóteles no encuentra un modelo y menos aún una plenitud de la disciplina retórica. Aunque no comete la ingenuidad de negarle el estatuto de "retórico" a lo cultivado por los oradores atenienses. El sólo hecho de utilizar el término "retórica" para designar la teoría y la práctica oratoria es una tácita aceptación de tal estatuto.

A la luz de estas consideraciones, el texto de **Retórica** I, 1, 1355b 10 ss. adquiere singular elocuencia:

"*Pues la sofística no consiste en capacidad, sino en intención; mas por un lado, retórico será uno por conocimiento y otro por elección; por el otro lado, el sofista lo será por intención, y el dialéctico, no por intención, sino por capacidad*"[34].

J. H. Fresse comenta al respecto: la esencia del sofista consiste en el propósito moral de usar argumentos falaces. En la tópica, el dialéctico tiene el poder o facultad de usar falacias cuando le plazca; cuando lo hace deliberadamente es llamado sofista. En la retórica, tal distinción no existe; tanto quien usa argumentos válidos, como quien usa argumentos falsos, son

[34] **Ret.** I, 1, 1354b 10-14. Tovar traduce *pístis* por facultad, yo he optado por capacidad. Para la distinción entre sofistas y dialéctico Cfr. supra 1.1.

conocidos como retóricos[35].

A partir de las anteriores reflexiones parece legítimo hacer las siguientes aseveraciones;

a) La retórica fáctica carece de género definido.

b) La retórica prescriptiva tiene como género lo relativo a la justicia.

c) Si la determinación del género es una condición necesaria de la ciencia, la retórica fáctica no es susceptible de revestir esta modalidad cognoscitiva. En cambio la retórica prescriptiva, sí cumple con esta condición necesaria, aunque no suficiente, del saber científico.

1.1.3. La retórica en cuanto *tejné*.

En el capítulo I se ha soslayado la explícita definición de *tejné*. No se oculta a nadie la dificultad de esta tarea. La determinación de las condiciones del conocimiento técnico-artístico obligaría a realizar un *ex cursus* en extremo amplio. Basta observar tan sólo los titubeos para la traducción castellana del término. Sin embargo, cara a establecer la distinción entre dialéctica y retórica, cuyos linderos distan de ser claros, conviene acudir a diversos enfoques y perspectivas. La distinción entre ambas disciplinas redundará en la distinción entre *epagogé* y el paradigma como *epagogé* retórica.

Es inobjetable la atribución del carácter técnico-artístico a la retórica. Son muchos los lugares donde Aristóteles así lo afirma[36]. Adviértase que es sólo la retórica aristotélica la poseedora, en sentido propio, de un nivel técnico. Los antecesores del filósofo no han dedicado atención a la parte esencial de

[35] Cfr. J. H. FRESSE: Aristotle's **Art of...** p.14 nota A.

[36] Cfr. p. ejem. **Ret.** I, 1, 1354a 10 ss.; 1355a 33 ss.; 2, 1355b 25 ss.; 2, 1356b 28 ss; 4, 13 59b 2 ss.

esta disciplina. Ya se han traído a colación las palabras literales[37]. Esta superficialidad de los tratadistas y de los legos en la materia -quienes utilizan la retórica ya descuidadamente, ya siguiendo las costumbres populares- va en detrimento de la retórica como arte[38]. Aristóteles se da a la tarea de regular epistémicamente la retórica -al igual que hace en los **Tópicos** con la dialéctica- para darle un estatuto superior a la mera práctica empírica.

Siguiendo el sesgo de la lógica tópica, la retórica tiene como nervio la teoría del entimema o silogismo retórico. Los retóricos anteriores han centrado su atención, en opinión de Aristóteles, en elementos más o menos accesorios a esta disciplina. Dichos retóricos se preocuparon excesivamente por los recursos destinados a mover al juez, despertando en éste último sus pasiones, preocupación paralela al descuido de la estructura de la argumentación retórica. El mérito de la tarea emprendida por el Estagirita radica en hablar de la argumentación retórica desde un punto de vista formal, sin soslayar los recursos externos al formalismo argumentativo. La revisión del índice de cualquier edición de la **Retórica** reafirma lo dicho. Por ejemplo, son muchas las líneas dedicadas en el libro II a las pasiones del auditorio[39].

Esta consideración del auditorio es consecuencia de la finalidad persuasiva de la retórica. La persuasión a través de pruebas tiene como destinatario a alguien. El concepto de persuasión es esencialmente un concepto relativo. Lo persuasivo debe persuadir a **alguien**. Esto no es incompatible -tal es la opinión de Evans- con la posibilidad de asumir la persuasión en una estructura o forma. Aristóteles contrasta su postura con un relativismo extremo, pero no lo hace afirmando que la persuasión debe ser estudiada en una fórmula absoluta e indeterminada, sino debe ser estudiada en una fórmula cualificada o determinada. Está fórmula no está referida a un individuo sin más. Esta referida a tipos de individuos seleccionados como especialmente relevantes y representativos.

---

37 Cfr. **Ret.** I, 1, 1354a 11ss.

38 Cfr. **Ret.** I, 1, 1354a 5ss.

39 Cfr. **Ret.** II, caps. 2-9.

Una ciencia debe estudiar el concepto en su forma universal y absoluta (*simpliciter*) en orden a alcanzar la objetividad y universalidad, características de la ciencia. La ciencia está por encima de las "distorsiones de perspectiva": **a2 + b2 = c2** es válido para todos los triángulos rectángulos, no sólo para los triángulos nubios o caldeos. Por otro lado, las artes --como la dialéctica, la retórica o la medicina-- son concernientes a perspectivas individuales (lo importante es curar al Zarevitch Alejandro, sin hacer abstracción de su peculiar hemofilia y sangre azul). Pero el arte también alcanza de algún modo la objetividad y la universalidad. Las artes y técnicas abstraen del total de las perspectivas individuales aquellas de especial interés. Las razones de especial interés variarán; pueden agruparse en dos tipos:

a) La reacción o visión puede interesar por ser la de la mayoría de los individuos.

b) Puede interesar porque es la de un conjunto de individuos bien determinado o de un grupo específico[40].

Esto coloca a la retórica -como a las demás artes y técnicas- en un difícil equilibrio entre el individuo y lo universal.

El retórico pretende persuadir a los miembros de un jurado concreto de una ciudad concreta, un determinado día, hora y año. Pero el arte de persuadir lo ha aprehendido de su maestro, quien se lo ha transmitido de un modo general[41]. El arte puede ser enseñado, la experiencia no[42]. Si el arte fuera únicamente sobre los singular y concreto -como la experiencia- no cabría la posibilidad de transmitirlo. Pero tampoco basta la exposición puramente

---

40 Cfr. EVANS, J.D.F.: **Aristotle's Concept of Dialectic**, pp. 75ss.

41 Especial luz me ha dado el Prof. Carlos Pereda de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien en una lección intitulada "Las vicisitudes de los **Tópicos**", afirma que esta obra es una recopilación de casos especialmente relevantes para el ejercicio dialéctico. <Lección publicada en **Tópicos** 1. (1991). Mi agradecimiento al Prof. Pereda es extensivo a muchos otros renglones del presente trabajo.

42 Cfr. **Met.** I, 1, 981a ss.

teórica (nadie aprende a nadar leyendo un libro sobre natación)[43]. Este rejuego individuo-formulación general es propio de la retórica en cuanto arte. Si el arte fuese pura referencia al individuo singular, se expresaría por un "lenguaje" deíctico, señalando con el dedo.

Bajo estas consideraciones adquiere particular alcance la afirmación aristotélica:

"Puesto que lo persuasivo lo es para alguien, y o bien es persuasivo y creíble inmediatamente y por sí mismo, o bien porque parece que es probado por razonamiento que son tales; y ningún arte mira a lo singular como la medicina que es remedio para Sócrates o para Calias, sino a lo que lo es para el que es de tal clase o los que son de tal modo (pues esto es lo propio de un arte, ya que lo singular es infinito y no objeto de ciencia) tampoco la retórica contemplará lo plausible singular como para Sócrates o para Hipias sino lo que es para los que son tales o cuales, como también la dialéctica"[44].

Conviene ser delicado al afirmar que la retórica tiene como objeto lo singular. En efecto, la actividad retórica se ordena a lo singular: condenar a Sócrates por impiedad o a Fidias por fraude. No obstante, la retórica tiene una parte de teoría general. Puede contribuir a aclarar el punto, advertir que la persuasión singular es la finalidad de la retórica, pero no necesariamente su forma. Alguno podría suponer que el punto de llegada de todo argumento es singular. Esto es muy típico en el paradigma -como más adelante se verá- pues se va de un caso concreto a otro caso concreto. Pero el entimema llega al singular sólo en la medida en la cual puede reducirse al paradigma[45].

---

[43] Para esta dialéctica --en el sentido de Heráclito-- entre individuo y universal Cfr. LLANO, Carlos: **Sobre la idea práctica, pasim.**

[44] **Ret.** I,2, 1356b 30-36. Además, se ha hecho ya alguna referencia a esta idea al hablar de la generalidad de los **Tópicos**. Aparece también insinuada en las **Refutaciones sofísticas**: *"No se ha de intentar comprender en función de cuantas cosas son refutados los que lo son , sin el conocimiento de todas las cosas, que existen. Ahora bien, esto no es propio de una sola arte; pues los conocimientos son, sin duda, infinitos; como que es evidente que también lo son las demostraciones"* **RS**, 9, 170a 20-23.

[45] Cfr. para esta reducción a RAPHAEL: "Rhetoric, Dialectic..." **Phronesis**, 19, (1974), pp. 160ss.

El retórico puede argumentar, por ejemplo, para la aprobación de la ley sálica. El entimema haría ver la conveniencia de la ley sálica para una ciudad rodeada de enemigos poderosos, conclusión bastante general. Obviamente el retórico argumenta para orillar a una acción, no para hacer filosofía política. El retórico persuade en orden a lo práctico, no a la contemplación. Pero no parece haber necesariamente una identidad entre la conclusión de un argumento retórico y una acción. El argumento retórico no se identifica, sin más, con el llamado silogismo práctico, cuya conclusión es una acción[46].

La retórica es *tejné* en cuanto hay una consideración formal --no meramente empírica-- de sus medios de persuasión:

"Las pruebas comunes son de dos géneros: el paradigma y el entimema, porque el adagio es una parte del entimema"[47].

Ambos géneros de pruebas son estudiados a lo largo de la **Retórica.** Tanto la argumentación por paradigma, como el entimema retórico, son comparados con otras formas de argumentación por paradigma, como el entimema retórico, la *epagogé* y el silogismo dialéctico. Aunque observa Sprüte, el entimema tiene al paradigma como una posible fuente de premisas. Las otras fuentes son el *tejmé̱ron* y *semeiton*[48].

"De la persuasión mediante demostración o demostración aparente, lo mismo que en la dialéctica hay la ***epagogé****, o el silogismo, o el silogismo aparente, también aquí es de modo semejante: pues el ejemplo es una* ***epagogé****, el entimema es un silogismo. Llamo entimema al silogismo retórico y*

---

[46] Debo a Edgar González de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, (México), el haberme percatado de la importancia de este punto. Por otra parte, sería interesante desarrollar una teoría de la motivación a partir de la teoría aristotélica de la retórica. Carlos Llano ya lo ha hecho a partir de la antropología tomista.

[47] **Ret.** II, 20, 1393a 24-25.

[48] Cfr. SPRUTE: "Topos und...", **Hermes**, 10, (1975), p. 74. Cfr. **Ret.** II, 25, 1402b 13 ss.

paradigma a la ***epagogé*** *retórica. Pues todos dan las pruebas para demostrar o diciendo paradigmas o entimemas, y fuera de esto nada; de manera que en absoluto es preciso que cualquier cosa se pruebe o haciendo silogismo o* ***epagogé****. Y es forzoso que los entimemas y los paradigmas sean lo mismo respectivamente que los silogismos y la* ***epagoge****"*[49].

La dimensión técnica de la retórica radica en las consideraciones formales sobre estas dos pruebas. Couloubaritsis es tajante en este punto: el silogismo constituye la condición *sine qua non* para que la retórica empírica se transforme en un arte, en una técnica auténtica[50]. El recurso y consideración de otros elementos, además de ser externos a lo propiamente argumentativo, no requiere de complejos tratamientos técnicos. Pedir piedad para el reo, por ejemplo, aduciendo el dolor de su mujer y sufrimiento de sus hijos pequeños, si éste es ejecutado, no precisa una gran preparación intelectual. En cambio, se requiere mayor preparación para persuadir con motivos racionales explicitados a los jueces. Una oratoria cuya eficacia se funda en el mero recurso a las pasiones del auditorio no es un arte auténtico.

"De las pruebas unas son sin arte y otras propias del arte. Llamo sin arte a las que no son logradas por nosotros, sino que preexisten, como los testigos, confesiones en tormento, documentos y los semejantes; objetos del arte, lo que mediante el método y por nosotros pueden ser dispuestos, de tal manera que es preciso de aquéllos servirse, éstos inventarlos"[51].

Los paradigmas y sobre todo los entimemas, parecen ser estas pruebas inventadas. La confesión en tormento, los documentos, los testigos son medios de persuadir. Aristóteles no los excluye del arte retórico, pero no basta con ellos, hace falta el discurso elaborado por la razón. Estos recursos propiamente técnicos son de tres clases:

---

[49] **Ret.** I, 2, 1355b 35-39.

[50] Cfr. Couloubaritsis, Lambros: "Dialectique et Rhétorique chez Aristote", en AAVV: **De la Metáphysique a la Rhétorique**, p. 106.

[51] **Ret.** I, 2, 1355b 35-39.

a) Los dependientes del carácter moral de quien habla.

b) Los que ponen en cierto estado de ánimo al auditorio.

c) Los que se fundamentan en el discurso en sí mismo considerado, en cuanto demuestra o parece demostrar[52].

El entimema y el paradigma se encuentran en (c).

El carácter moral del orador como prueba elaborada por la razón es desconcertante. No es nada claro el modo como el carácter moral puede ser considerado un artificio retórico.

En cuanto a la moción de las pasiones del auditorio, Aristóteles se interesa en dos aspectos: el estilo del discurso, por una parte, y el conocimiento de la naturaleza humana, por otra: *"Por los oyentes, cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión con pena que con alegría, no con amor que con odio; respecto de sólo lo cual decimos que intentan ocuparse los tratadistas actuales"*[53].

Como se puede observar, la persuasión a través del movimiento de las pasiones supone una referencia indirecta al cuerpo discursivo, en donde cabe una reflexión técnica; pero también hace falta un conocimiento de la estructura anímica del ser humano. En este punto pone especial atención Aristóteles. Hace de la retórica una tributaria del conocimiento "científico" de las pasiones. A reserva de regresar sobre este tema, se puede adivinar en esta segunda clase de recurso un tratamiento técnico. El rigor de la retórica depende, en cierta proporción, del rigor de la "ciencia" de las pasiones.

Finalmente el recurso técnico del discurso mismo: *"Por los discursos (lógos) creen cuando mostramos la verdad o lo que verdad parece según lo*

---

[52] Cfr. **Ret.** I, 2, 1356a 1 ss

[53] **Ret.** I, 2, 1356a 14-17.

persuadible ***(píthanon)*** *en cada caso singular*"[54]. Esta persuasión a través de la verdad o de la apariencia de la verdad es lograda -se ha dicho ya- por medio del entimema y del paradigma.

No en vano afirma Aristóteles que la persuasión puede darse a través de lo aparentemente verdadero. La ciencia persuade sólo a través de lo necesariamente verdadero[55]. Pero la retórica, al igual que la dialéctica se mueven en el ámbito de lo contingente[56].

Si los discursos retóricos pueden persuadir a través de lo aparentemente verdadero, es patente entonces, no se trata de silogismos científicos. Ahora bien, el silogismo científico es científico en virtud de su forma y de su materia. La necesidad requerida por la demostración científica no sólo es de tipo formal, sino también material. Así lo hace notar Beuchot[57]. La materia de la retórica aristotélica --lo justo y lo injusto-- excluye la posibilidad de ser asimilado al modelo gnoseológico de la ciencia.

Lo anterior no implica la atribución del adjetivo "sofístico" al entimema (sobre el paradigma se hablará más adelante). El entimema no es un silogismo apodíctico, pero no se identifica necesariamente con una falacia sofística[58]. La elevación de la retórica a la categoría de auténtica técnica o arte tiene su cimiento en la consideración sistemática de las pasiones y en los estudios formales del entimema y el paradigma.

---

54 **Ret.** I, 2, 1356a 19-20.

55 *"Si las premisas en las que se basa el silogismo son universales, es manifiesto también que necesariamente será también eterna la conclusión de semejante demostración. Por tanto, de las cosas corruptibles no hay demostración ni ciencia sin más, sino igual que acerca del accidente, porque no la hay acerca de él en su totalidad, sino a veces y según cómo"*. **An. Post.** I, 8, 75b 2 ss.

56 Algunos escolásticos consideraron lo probable como el ámbito tanto de la retórica como de la dialéctica. Cfr. MAIERU, Alfonso: **Terminologia logica della tarda scholastica**, p. 398*ss*

57 Cfr. BEUCHOT, Mauricio: "Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado", **Quipú**, 3, (1986), p. 105.

58 Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja. Es satisfactoria la línea bosquejada por S. Raphael al respecto, pues logra armonizar diversos pasajes del **Corpus**. Cfr. RAPAHEL, S: "Rhetoric..." **Phronesis**, 19, (1974), pp. 158-162.

El entimema retórico es retórico fundamentalmente en razón de su materia y por estar pensado para estar insertado en una pieza oratoria. La omisión de una premisa obedece a una simplificación en favor del entendimiento rústico de algunos, incapaces de seguir largas cadenas silogísticas. Esta omisión es de lo obvio, no de premisas obscuras:

"Cabe hacer silogismo y concluir o bien a partir de cosas establecidas primero mediante silogismo, o bien sobre cosas de que no se ha hecho silogismo, pero que necesitarían silogismo, porque no son plausibles. Necesariamente <de estos razonamientos>, el uno no se puede bien seguir por su longitud (y el que debe decidir se supone que es un hombre sencillo); el otro no es persuasivo porque no procede de premisas en que se está de acuerdo ni de cosas plausibles; de manera que es necesario el entimema y el ejemplo sean sobre cosas capaces de ser por la mayor parte de otro modo, el paradigma como la ***epagogé****, el entimema como silogismo, y silogismo de menos premisas y muchas veces menores que las del silogismo primero; pues si alguna de ellas es cosa sabida, no es preciso decirla, porque el propio oyente las pone"*[59].

La reducción de premisas del entimema retórico es un detalle de importancia en relación al público a quien van dirigidos los argumentos retóricos. El entimema dialéctico puede prescindir también de alguna premisa obvia[60]; este es un detalle al cual la manualística otorga demasiada importancia. El entimema dialéctico es dialéctico en razón de la plausibilidad de sus premisas, si bien por motivos de contexto dialógico se puede prescindir de una de ellas. El entimema retórico, por contraste, es una figura simplificada. Tampoco se encuentra en el ámbito de lo necesario. La diferencia fundamental entre éste y el dialéctico radica en el recorte de premisas en el silogismo retórico[61]. En definitiva, se puede decir con Sprüte: el entimema se distingue

---

59 **Ret.** I, 2, 1357a 7-19.

60 Cfr. supra 1.1.

61 Cope considera que el recorte de premisas del entimema retórico es también accesorio, no sin razón, pues el recorte obedece a la oportunidad, *i. e.* a las condiciones del auditorio. Cfr. COPE, Meredith: **An Introduction to Aristotle's Rhetoric**, pp. 102*ss*.

del silogismo científico tanto por su campo de aplicación como por su formulación[62].

Esta diferencia tiene una explicación bien sencilla. El auditorio del retórico es el pueblo y los jueces. No tienen necesariamente una sólida preparación intelectual. En cambio, el disputador dialéctico es un hombre más o menos culto. No disputa sin más; dialoga. No hay inconveniente en introducir en la disputa dialéctica argumentos difíciles de seguir. (Aunque también es cierto que, la dialéctica toma en cuenta las condiciones intelectuales del oponente, *e. gr.* el atractivo y elegancia de la argumentación)

Cuando se disputa con novatos, está contemplado el recurso a la *epagogé*. La dialéctica exige un mínimo de preparación en quien la practica. En estricto sentido, el público de una disputa dialéctica no participa de la dialéctica, pues ésta es dialógica. Por el contrario, el público del retórico es heterogéneo; quizá predominantemente rústico. El entimema retórico está pensado para ellos. Aristóteles no abandona, sin embargo, su afán por dar - incluso a los argumentos retóricos- un mínimo de lógica, es decir, de tratamiento técnico[63].

Extenderse en el tratamiento técnico del entimema, desviaría este trabajo de su objetivo central[64]. Baste añadir, para remarcar la atribución de *tejné* a la retórica, la agrupación de los entimemas según los diversos *tópoi*. Los entimemas retóricos son de lugares comunes, en contraposición a los entimemas de lugares propios, cuyas premisas son específicas de un género particular[65].

62 Cfr. SPRUTE: "Topos und..", **Hermes**, 19, (1975), p. 71.

63 Desgraciadamente, el capítulo dedicado al entimema en los **Analíticos Primeros**, II, 24, 68b 38ss no es del todo explícito. En principio, es una referencia al silogismo dialéctico y como tal se ha referido a los **Tópicos** en el capítulo precedente de este trabajo. Pero en cuanto se preve en 68b la omisión de una premisa, es también referible a la **Retórica**. Además, se dirá más adelante, la retórica está subordinada en algún sentido a la dialéctica .

64 En la **Retórica de Alejandro** c. 8 y 11, por ejemplo el entimema no aparece como uno de las dos grandes especies de *pístis* retórica, sino como una especie particular de *pístis*, entre otras muchas.

65 Cfr. **Ret.** I,3, 1358a 27ss. Respecto a la noción de lugar retórico cfr. supra 1.1.

2.1.4. Retórica y saberes afines.

Es impostergable la cuestión de las relaciones entre retórica, dialéctica y política. Las relaciones entre las dos primeras técnicas son bastante problemáticas, pues hay una amplia intersección[66]; lo cual, sumado al estilo expositivo aristotélico, facilita la confusión. Las relaciones entre política y retórica son , en cambio, mucho más claras.

2.1.4.1 Retórica y política.

Se ha insistido en el acotamiento hecho por Aristóteles de la retórica, a diferencia de la retórica sofística ilimitada. Al quedar la retórica delimitada al campo de lo justo y lo injusto, el empalme con la política salta a la vista. Retórica y política tienen --en terminología tardo escolástica-- un mismo objeto material.

La noción aristotélica de política abarca --no se olvide-- material de tipo ético. La ética es una mínima política y la política es una *magna moralia*[67].

Hecha esta ecuación, el estudio de los carácteres y pasiones, tradicionalmente atribuidos a la ética, corresponde también a la política y a la retórica su estudio. Aristóteles escribe:

66 Cfr. RYAN, Eugene: **Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation.**

67 Esta ecuación ética-política permite una lectura seguida de la **Etica Nicomaquea** y la **Política**. No veo con claridad de Göhlke una evolución de la concepción de ética y política, como si ésta fuera independizándose paulatinamente en el sistema aristótelico de las "ciencias" aristotélico. Cfr. GOHLKE: **Entstelhung**... p. 76. Pasajes donde puede entreverse una asimilación de ética y política. Cfr. p. ejem. **M.Mor.** I, 1, 1181b 27; **EN.** I,2, 1095a 15; 13, 1102a 12; 1, 1094b 15. Estas ideas deben ser completadas con lo expuesto en el capítulo cuarto. Cfr. infra. 4.2.

"De manera que sucede que la retórica es como paralela de la dialéctica y del tratado de los carácteres, la cual bien llámase política"[68].

El conocimiento de los hábitos, pasiones y virtudes interesa a la retórica en orden a la persuasión. Se trata de un conocimiento instrumental, no contemplativo. El retórico se vale de su conocimiento de los hábitos y pasiones para persuadir[69]. Por ello, *"es mucho más lo que le han concedido a la retórica ahora, que sus especulaciones propias: lo que precisamente hemos dicho antes de que la retórica consiste, por un lado, en ciencia analítica y por otro en la política que se refiere a las costumbres, es verdad"*[70].

M. Cope hace notar que, si bien Aristóteles se autodistingue de sus predecesores por su especial atención al silogismo, es igualmente cierto que su análisis del carácter humano, sus motivaciones y sentimientos, da gran valor a la obra aristotélica. Este tratamiento de la materia ética parece ser una sugerencia de Platón, quien en el **Fedro** habla de la gran variedad de almas -mentes, caracteres, disposiciones anímicas- y la diversidad de discursos que se deben utilizar para persuadir a cada una de estas almas[71].

2.1.4.2. Retórica y dialéctica.

Aquino considera a la dialéctica como un conocimiento de lo plausible; la retórica, a su vez, vendría a ser un conocimiento de cuestiones meramente posibles, realidades donde no existen "opiniones" en el sentido fuerte del término aristotélico[72]. Tal interpretación es atractiva. Habría una escala de la "lógica" o métodos argumentativos: analítica, dialéctica, retórica y

68 **Ret.** I, 2, 1356a 25-27.
69 Cfr. **Ret.** I, 2, 1356a 20ss.
70 **Ret.** I, 4, 1359b 7-11.
71 Cfr. COPE: **An Introduction...** pp. 6ss. **FEDRO** 271c-272b.
72 Cfr. supra 1. 1.

poética. Ya se ha hecho mención a esta reordenación medioeval del **Organum**[73]. Pero la atractiva elegancia de la lectura tomista no es justificación. Conviene detenerse en la relación en cuestión.

1) La retórica y la dialéctica no son científicas. Tratarlas como tales sería desconocer su naturaleza, pues las ciencias tienen objetos definidos y no sólo razonamientos[74]. Es decir, ambas disciplinas no tienen género sujeto y se limitan a consideraciones argumentativas. El interés de la retórica por la política se encuentra en esta línea; no es un interés por la naturaleza de las pasiones.

2) Retórica y dialéctica utilizan las dos grandes vías de razonamiento: silogismo y *epagogé*; si bien sólo son iguales en un sentido análogo[75]. Al respecto, Couloubaritsis subraya la inconveniencia de hablar de una identidad estricta entre dialéctica y retórica, dado el distinto uso de términos establecidos por el mismo Aristóteles para referirse a uno y otro modo de argumentar. Pues si bien Aristóteles habla de la retórica como parte de la dialéctica, es también él mismo quien habla de silogismo y *epagogé* para la dialéctica, y entimema y paradigma para la retórica. Así, no todo silogismo --dialéctico o no-- es entimema, pero todo entimema es silogismo de algún modo[76].

3) Ni la retórica ni la dialéctica hacen razonamientos sobre lo imposible[77].

4) Tampoco hacen sus silogismos de cualquier cosa al azar[78]. La dialéctica se limita a lo plausible, la retórica a los asuntos sobre los cuales es costumbre

73 Cfr. supra 1. 1.
74 Cfr. **Ret.** I, 4, 1359b 12 ss. J. H. Fresse traduce *lógos* como "*word*" y Tovar como "razonamiento", caso típico de la problemática semántica de *lógos*.
75 Algo que no está del todo claro en ROBIN, Leon: **Aristote**, p. 53.
76 Cfr. COULOUBARITSIS: "Dialectique...", en AAVV: **De la Métaphysique...** p. 107. extenderse más sobre este punto precisaría un amplio estudio sobre silogística.
77 Cfr. **Ret.** I, 2, 1357a 5ss.
78 Cfr. **Ret.** I, 2, 1356b 35ss.

deliberar y no se tiene arte[79]. Conviene advertir que, la reducción de lo retórico a lo deliberable no implica un género-sujeto. El tratamiento de la materia de deliberación es formal-argumentativo. Es decir, la retórica no se preocupa por demostrar la justicia de un acto, sino por el modo de argumentar en pro de un acto justo.

5) La dialéctica es dialógica. Es la relación entre un proponente y un oponente. Se sustenta y replica una tesis. En cambio, en los discursos retóricos no necesariamente hay réplica. Se expone sin objeción alguna. Esta es una diferencia importante entre retórica y dialéctica. Con todo, no es extravagante suponer en la retórica judicial o forense un cierto tipo de réplica. Piénsese, por ejemplo, en la disputa entre Sócrates y Anito recogida en la **Apología**. De hecho, la defensa o acusación judicial tiene un replicante, aunque no con la regularidad alternante de la dialéctica. En la retórica forense suele oponerse un discurso a otro discurso, más que preguntas y respuestas. Por ello, esta diferencia no hace de la retórica algo absolutamente ajeno al dominio de la dialéctica.

6) La retórica es similar la dialéctica, pues dialéctico y retórocp estan capacitados para argumentar de uno u otro lado de la cuestión; pero esta actividad del retórico no es camino a los principios de la ciencia, mientras en el caso de la dialéctica sí puede serlo[80]. Los problemas retóricos no son -como acontece en los **Tópicos**- clasificados en físicos y lógicos, sino sólo éticos. La exclusión de la ciencia del ámbito de la retórica como criterio de distinción entre ésta y la dialéctica, es un criterio válido. Pero Raphael -quién hace esta observación- debería tamizar su postura a traves de una observación de M. Cope: la retórica (*secundum quid*) puede tratar cualquier tema que se le presente. La retórica es *péri ápantos*. Nisiquiera la ciencia está exlcuída de su dominio. Una cuestión de ciencia particular puede ser argumentada retóricamente -a veces sucede- en una corte de justicia; o un resultado o conclusión de ciencia puede ser explicado popularmente y hecho inteligible a

[79] Cfr. **Ret.** I, 2, 1356b 37*ss*.

[80] Cfr. RAPHAEL: "Rhetoric..." **Phronesis** 19, (1974), p. 166.

un auditorio no científico[81].

Solo superficialmente se contrapone Cope a Raphael, al fin y al cabo las cuestiones de ciencia popularizadas tratadas en una corte no son cuestiones de ciencia en cuanto ciencia, sino de ciencia en cuanto elemento forense o ciencia popular, *i. e.* no demostrada.

7) En conclusión, la retórica puede ser considerada una especie de rama de la dialéctica: *"Se encubre con la figura de la política la retórica y los que pretenden estudiar ésta, en parte por inadecuación, en parte por ostentación, en parte por otras causas humanas; pero es una parte de la dialéctica y su semejante, como decíamos al comienzo; pues ninguna de las dos es ciencia de cómo es nada definido, sino como meras facultades de suministrar razones"*[82].

No es una subespecie sin más, pues la subespecie tiene que participar de lo específico; en el caso de la dialéctica, la forma dialógica es diferencia específica[83]. La retórica es una cierta rama o semejanza de la dialéctica, excepto por lo que respecta al diálogo (con el matiz apuntado en su oportunidad).

Con todo, esta dificultad de clasificación no es tan importante en el contexto aristotélico; no se están clasificando ciencias -en cuyo caso la determinación del género es fundamental- sino artes.

En este contexto, se puede entender la postura de Couloubaritsis, para quien la dialéctica desborda el campo de la retórica. La dialéctica tiene el privilegio de tomar parte en la reflexión filosófica y en todo orden de conocimiento principial (de principios), pues constituye un momento del método aporético del Estagirita[84].

[81] Cfr. COPE: **An Introduction...** p. 105.

[82] **Ret.** I, 2, 1356a 27-33.

[83] Cfr. BEUCHOT: "La argumentación en Aristóteles", en AAVV: **Argumentación y filosofía**, p.38.

[84] Cfr. COULOUBARITSIS: "Dialectique..." en AAVV: **Metáphysique...** p. 116.

2.2. El paradigma como *epagogé* retórica.

El paradigma como argumento es considerado por Aristóteles como uno de los dos grandes modos de argumentar en retórica[85]:

"*De la persuasión mediante demostración o demostración aparente, lo mismo que la dialéctica hay* ***epagogé****, o silogismo, o silogismo aparente, también aquí es de modo semejante: pues el paradigma es una* ***epagogé****, el entimema un silogismo. Llamo entimema al silogismo retórico y paradigma a la* ***epagogé*** *retórica. Pues todos dan pruebas para demostrar o diciendo paradigmas o entimemas y fuera de esto nada; de manera que en absoluto es preciso que cualquier cosa se pruebe o haciendo silogismo o* ***epagogé*** *(y esto es claro para nosotros por los* ***Analíticos****) y es forzoso que los entimemas y los paradigmas sean lo mismo respectivamente que los silogismos y la* ***epagogé****. Cual es la diferencia entre el paradigma y el entimema esta claro por los* ***Tópicos*** *(pues allí ya se ha hablado primero del silogismo y la* ***epagogé****), y mostrar por muchas cosas y semejantes que es de tal manera, es allí* ***epagogé*** *y aquí paradigma*"[86].

El paradigma es a la *epagogé* como el entimema al silogismo[87]. El argumento por paradigma es un cierto tipo de *epagogé*. En los **Tópicos**, la mostración de **X** a partir de casos semejantes es *epagogé*, en la **Retórica** es paradigma. Esta aseveración necesita ser matizada. Aristóteles mismo lo hace renglones mas adelante:

"*Del paradigma, que es una* ***epagogé*** *y sobre qué es esta* ***epagogé*** *ya se ha dicho mas no es respecto de la proposición que apoya como la parte respecto al todo ni como el todo respecto de la parte ni como el todo respecto del todo, sino como la parte respecto a la parte y lo semejante respecto de lo semejante*"[88].

Se delimita así el paradigma, pues su estructura argumentativa no es:

i) Como la parte respecto al todo, esquema propio de la inducción, tal y como se entiende ordinariamente en lógica.

ii) Como el todo respecto a la parte, esquema propio de la deducción del tipo "Todo hombre es mortal", luego "Algún hombre es mortal".

iii) Como el todo respecto al todo, esquema también deductivo, quizá del tipo "Ningún griego es persa", luego "ningún persa es griego".

Una de las condiciones de estas demostraciones es la mayor evidencia -cognoscibilidad- de las premisas respecto a la conclusión. No es legítima la demostración a partir de lo menos evidente *quoad nos;* afirmar *e. gr.* "Algún semidios es griego", porque "todos los semidioses son griegos". Aducir una premisa menos evidente que la que se pretende demostrar es una cierta petición de principio[89]. La necesidad de demostrar a partir de lo mas evidente *quoad nos* lleva al retórico a asumir la estrategia de la argumentación por paradigma:

"*Cuando dos (proposiciones) están comprehendidas en el mismo género y una es más conocida que otra, entonces hay paradigma*"[90].

---

85 En la sección siguiente el argumento por paradigma será vinculado a la analogía, entendida esta como conocimiento por analogía. Por está razón es pertinente la advertencia de McInerny, aún cuando expresada desde una postura escolástica y no puramente aristotélica: "*It is extremly important to realize that knowledge by analogy, so called because it involves a similitudo proportionis is quite distict from analogy of names*". McINERNY, Ralph: **Logic of Analogy**, pp.144-145. La analogía de los hombres --como "ente" y "salud"-- se encuentran en la línea de la predicación: la atribución de un predicado a un sujeto, para lo cual basta una proposición. En cambio, el conocimiento por analogía supone dos proposiciones.

86 **Ret.** I, 2, 1356a 35-b 16.

87 Cfr. **An.Post.** I, 1, 71a 5ss y **Top.** I, 12, 105a 13ss.

88 **Ret.** I,2, 1357b 26-29.

89 Cfr. SHERWOOD William de: **Introductionem in Logicam** pp. 286ss.

90 **Ret.** I, 2, 1357b, 29-30.

2.2.1. La estructura lógica del paradigma.

El salto de la parte a la parte, o de lo semejante a lo semejante, propio del paradigma, tiene una garantía lógica: la pertenencia al mismo género (aunque "género" debe ser entendido en un sentido amplio, como se verá más adelante). Es decir, se prueba la proposición **P** a través de la proposición **Q** -más cognoscible *quoad nos*- porque ambas están dentro del género **G**. Aristóteles agrega a esta explicación:

"*Como cuando se prueba que Dionisio intenta la tiranía pidiendo una escolta, pues también antes Pisístrato al intentarla pedía una escolta, y habiéndola conseguido, se hizo tirano, y Teógenes en Megara, y otros que se conocen; son todos estos paradigmas respecto de Dionisio, del que no se sabe aún si por eso la pide. Todos estos casos quedan bajo el universal de que el que intenta la tiranía pide una guardia personal*"[91].

El argumento en cuestión podría ser glosado del siguiente modo:

1) Pisístrato pidió escolta.
2) Pisístrato recibió escolta.
3) Pisístrato se hizo tirano.
4) Teógenes pidió escolta.
5) Teógenes recibió escolta.
6) Teógenes se hizo tirano.
7) Dionisio pide escolta.

luego, si Dionisio pide escolta, desea ser tirano.

El argumento es bastante complejo, entre otras razones por la temporalidad de las premisas. A partir de premisas en pasado ("Pisístrato pidió

[91] **Ret.** I, 2, 1357b 30-35.

escolta") y en tiempo presente ("Dionisio pide escolta") se disuade sobre el tiempo venidero. Algo propio de la retórica deliberativa[92].

El *quid* de la argumentación por paradigma es la atribución de un predicado a un sujeto a través de otra proposición paralela. Entiéndase por paralela, el estar bajo un mismo universal. Este universal no es explícito en el argumento. Pisístrato, Teógenes y otros han sido tiranos después de conseguir una escolta. "Todo el que intenta convertirse en tirano, pide escolta" sería el universal. Es así que Dionisio la quiere, luego, intenta ser tirano.

(1) Pisístrato pidió escolta	-	fue tirano.
(2) Teógenes pidió esolta	-	fue tirano.
(3) Otros pidieron escolta	-	fueron tiranos.

luego,
(4) Todo aquel que pide escolta busca convertirse en tirano.
(5) Dionisio pide escolta.

luego,
(6) Dionisio quiere convertirse en tirano. (5) (4)

Al parecer, se trata de dos argumentos. Uno de tipo inductivo (**P1. P2. P3...Pn -> (Vx) Px**) y otro de tipo deductivo. Este último es la inferencia del particular a partir del universal.

En los **Analíticos Primeros**, donde Aristóteles estudia diversos modos de argumentar a la luz del recien descubierto silogismo categórico, se dedica un capítulo a la argumentación por paradigma. Es perfectamente compatible este estudio del paradigma en los **Analíticos** con el tratamiento recogido en la **Retórica**[93]. La diferencia entre ambos textos radica fundamentalmente en la preocupación en los **Analíticos Primeros** por contrastar diversos esquemas argumentativos con el silogismo categórico. Así, puede leerse en dicha obra:

[92] Cfr. **Ret.** I, 2, 1358b 13ss.
[93] Cfr. COPE: **An Introduction...** p. 105.

"El paradigma tiene lugar cuando el extremo es demostrado del medio por un término semejante al tercero"[94].

Si el silogismo analítico de la primera figura tiene la siguiente estructura:

M - T
t - M
―――――
t - T

El "silogismo" por paradigma tiene la siguiente.

M - T
st - M
―――――
t - T

donde st es un término semejante a t.

"Pero es preciso saber que el medio es atribuido al tercer término, y que el primer extremo es atribuido al término semejante"[95].

M - T
t - M
―――――
(t -> T) ->(st -> T)

"Por ejemplo supóngase: ***A*** *malo, y* ***B*** *la guerra a sus vecinos.* ***C*** *representa los atenienses contra los tebanos, y* ***D*** *los tebanos contra los focenses. Si queremos probar que es malo hacer la guerra a los tebanos, es preciso suponer que es malo hacer la guerra a los vecinos. Ahora bien, esta aserción se deduce del conocimiento de los casos análogos; por ejemplo, de*

[94] **An. Pr.** II, 24, 68b 38-40.
[95] **An. Pr.** II, 24, 68b 40-41.

haber sido la guerra contra los focenses fatal a los tebanos. Puesto que es malo hacer la guerra a los vecinos, y la guerra contra los tebanos es una guerra contra los vecinos, es claro que es malo hacer la guerra a los tebanos. Y así es claro que ***B*** *es atribuida a* ***C*** *y a* ***D****, porque ambos son: hacer la guerra contra sus vecinos. Y es claro igualmente que* ***A*** *es atribuida a* ***D****, porque la guerra contra los focenses no ha sido ventajosa para los tebanos, y se demostrará por* ***D*** *que* ***A*** *es atribuida a* ***B****. Asimismo podría probarse la relación del medio al extremo, si la aserción se apoyase en muchos casos análogos en lugar de uno solo"*[96].

(1) La guerra de atenienses contra tebanos (**C**) es hacer guerra a vecinos (**B**).

(2) La guerra de atenienses contra focenses (**D**) es hacer guerra contra vecinos. (**B**)

(3) La guerra de tebanos contra focenses (**D**) ha sido mala (**A**).

luego entonces,
(4) Hacer la guerra a vecinos (**B**) es malo (**A**).

La conclusión (**A**) no se sigue desde el punto de vista de una lógica puramente deductiva, por ser un ascenso de particulares a un universal. Es una inducción en el sentido ordinario del vocablo. Deductivamente no está justificada la mayor extensión de **B** en la conclusión (4), que en la premisa (2), si bien el término medio **D** es universal en (2) y (3).

La conclusión (4) no es sino un presupuesto del argumento por paradigma. Así lo da a entender Aristóteles. A su vez (4) y (1) dan origen a la conclusión propiamente dicha:

(5) La guerra de atenienses contra tebanos (**C**) es mala (**A**).

[96] **An. Pr.** II, 24, 69a 1-13.

La suposición de la premisa (4), o mejor dicho, la argumentación supuesta para llegar a (4), hacen del argumento por paradigma un razonamiento especial, tanto por su omisión, como por su naturaleza inductiva. La conclusión final (5) del argumento por paradigma es perfectamente válida una vez concedida (4). Pero el paradigma sólo explicita (2) y (3), particulares de suyo, para concluir (5), igualmente particular. Por ello se afirma nuevamente:

"*El paradigma no es una relación del todo a la parte ni de la parte al todo, sino que es una relación de una parte a otra parte, puesto que los dos términos son los sujetos de un mismo término, sólo que el uno es más conocido que el otro*"[97].

En este sentido, el argumento por paradigma es un razonamiento discursivo, donde parte del discurso es omitido. Además tiene una parte no susceptible de legitimación deductiva (**Q1. Q2... Qn -> (Vx) Qx**). La universalización a partir de particulares (o singulares) sólo es legítima -desde el punto de vista deductivo- si y sólo si se funda en una enumeración exhaustiva. En este contexto se puede leer:

"*El paradigma difiere de la epagogé en que ésta demuestra mediante todos los casos particulares, que el extremo es atribuido al medio, y no se encadena el silogismo al otro extremo, mientras que el paradigma no lo hace y no demuestra y no demuestra mediante todos los casos particulares*"[98].

A reserva de abundar más sobre el tema de la inducción completa o exhaustiva de **Analíticos Primeros** II, 23, conviene advertir desde ahora, que Aristóteles no considera esta inducción completa como el sentido prototípico - menos aún único- de la *epagogé*. Esta es una de las tesis centrales de K. Von Fritz en su estudio sobre la *epagogé*, estudio enfrentado directamente a la opinión de Bochenski[99].

97 **An. Pr.** II, 24, 69a 14-16.

98 **An. Pr.** II, 24 69a 16-19.

99 Cfr. FRITZ, Kurt Von: **Die Epagoge bei Aristoteles**, especialmente pp. 62-63.

Según este pasaje, la distinción radical entre *epagogé*, completa y paradigma se encuentra en la enumeración exhaustiva del silogismo inductivo en contraste con el carácter no exhaustivo del paradigma. Debe tenerse cuidado en no descontextualizar esta distinción. Aristóteles está hablando del silogismo inductivo -entendido en los términos de **Analíticos Primeros** II, 23-. Pasaje este -así lo hace notar Ross- donde Aristóteles brinda una visión peculiar de la *epagogé* (algo de lo cual Von Fritz se percata también). En ese controvertido capítulo, Aristóteles pretende asimilar la *epagogé* al silogismo categórico, lo cual da por resultado un argumento artificioso e inútil, una curiosidad lógica[100].

El argumento por paradigma es un argumento compuesto de un razonamiento inductivo y de un razonamiento deductivo. Globalmente, el paradigma presenta la apariencia de un "salto" de particular a particular. Esto se debe a la omisión de algunas premisas y pasos del procedimiento lógico. Por estas omisiones, el paradigma aparece como un traslado de atributos sobre la base de un universal, especialmente una proporción:

"**Así como Pisístrato pidió escolta y se hizo tirano, así Dionisio pide escolta...**"

Pisístrato pide escolta	:	Dionisio pide escolta
ser tirano	:	X

El traslado de atributos es legitimado porque ambos casos se encuentran bajo el mismo universal (al menos de un modo proporcional).

En cuanto a la distinción entre paradigma y entimema -además de lo dicho en 2.1.3.- puede añadir alguna luz uno de los "lugares" confutativos recogidos por Aristóteles:

100 Cfr. ROSS, David: **Aristóteles** pp. 57ss.

"Otro lugar es de las inflexiones semejantes, porque de modo semejante es preciso que tengan o no los mismos predicados, por ejemplo, no todo lo 'justo' es bueno, porque lo sería 'justamente'; pero no es deseable morir 'justamente'"[101].

En estas líneas no hay paradigma -a pesar de haber semejanza- porque sí se explicita el universal que garantiza la traslación.

2.2.2. El paradigma como prueba retórica.

2.2.2.1. El paradigma retórico en general.

Es caro al retórico el argumento por paradigma. Su recorte de premisas y pasos lo convierten en un razonamiento fácil de seguir. Su referencia a casos particulares, tanto en las premisas como en la conclusión, hacen de esta prueba un valioso instrumento en los discursos retóricos, los cuales no versan sobre el universal científico:

"De manera que es necesario que el entimema y el paradigma sean sobre cosas capaces de ser por la mayor parte, también de otro modo, el paradigma como ***epagogé****, el entimema como silogismo, y silogismo de menos premisas y muchas veces menores que las del silogismo primero"*[102].

Así como el entimema es útil en la oratoria por su sencillez, también el paradigma resulta útil. Esta asequibilidad tiene un costo: la omisión de premisas. Este defecto lógico no puede considerarse *strictu sensu* una falacia. Esta tiene lugar cuando queriéndose demostrar apodícticamente, no se logra tal estatuto, pero tampoco se señala tal carencia. En cambio, el paradigma tiene

[101] **Ret.** III, 23, 1397a 20-27.

[102] **Ret.** I, 2, 1357a 13-17. El **prótos syllógismos** es el de **An. Pr.** I, 4, 25b 32ss.

como contexto la retórica, la cual no versa sobre lo necesario, sino -en el mejor de los casos- sobre lo plausible.

El uso del paradigma retórico supone una previa reflexión sobre el *status* intelectual del auditorio. El retórico se vale de las pruebas más convincentes *ad hoc*. Si utiliza paradigmas es porque considera que el auditorio no está en condiciones de ser persuadido por entimemas, menos aún por silogismos. No debe hablarse del entimema como falacia, debe hablarse de adaptaciones al auditorio. Las omisiones del argumento por paradigma, o son puestas por el auditorio -en cuyo caso no hay falacia *strictu sensu*,- o el auditorio no es capaz siquiera de percatarse de su ausencia, en cuyo caso poco se ganaría explicitándolas.

Estas consideraciones "psicológicas" sobre los destinatarios de la argumentación son algo propio de la dialéctica y en grado eminente pertenece a la retórica. No es lícito, por ende, criticar sin más la validez lógica de la argumentación retórica. Esta disciplina ni se identifica con la lógica ni es una mera subsidiaria de ella. Descartar el paradigma por sus defectos lógico-analíticos es tan absurdo como criticar un poema lírico por ser inexacto desde el punto de vista de la historia. La existencia de Troya no hace más bella **La Iliáda**. El retórico no es un científico. Tampoco sus instrumentos tienen que serlo. Si Aristóteles afirma de los entimemas que cuanto más adecuadamente se tocan, más allá se pasa de los límites de la retórica y de la dialéctica[103], también puede decirse que en la medida en la cual un argumento por paradigma sea apodíctico, tanto estará dejando de ser retórico.

Esta idea tiene importancia en orden a la determinación del método de investigación de Aristóteles, así como en la determinación del papel jugado por la *epagogé* en la epistemología aristotélica.

[103] Cfr. **Ret.** I, 2, 1358a 7ss.

2.2.2.2. Clases del paradigma retórico.

En cuanto a la clasificación de los argumentos por paradigma, Aristóteles es claro:

"*Las pruebas comunes (**Koinaía písteis**) son de dos géneros, el paradigma y el entimema, porque el adagio (**gnóme**) es una parte del entimema. Digamos primero del paradigma, porque es semejante a la **epagogé** y la **epagogé** es principio. De paradigma hay dos especies: la una es decir cosas que han sucedido antes, la otra inventarlas. De esta especie una cosa es parábola, otras fábulas, como las esópicas y las líbicas*"[104].

(1) Paradigma a partir de sucesos históricos.

Este tipo de argumento por paradigma consiste en inferir a partir de acontecimientos o sucesos reales y concretos, una conclusión igualmente particular. Es algo muy semejante a la inducción:

"*Exponer sucesos (**prágmata**) es como si alguien dijera que es preciso disponerse a luchar contra el gran rey y no dejarle someter Egipto, porque también antaño Darío no pasó el mar contra Grecia antes de tomar Egipto, y una vez que lo hubo tomado, pasó; y de nuevo Jerjes no atacó Grecia antes de conquistarlo, pasó: de manera que éste, si lo conquista, pasará; por eso no hay que consentirle que lo someta*"[105].

El esquema argumentativo no difiere de otra especie de paradigma sino en razón de su materia . El ejemplo recogido por Aristóteles podría expresarse del siguiente modo:

[104] **Ret.** II, 20, 1393a 24-31.
[105] **Ret.** II, 20, 1393a 32-b4.

(1) Darío tomó Egipto y después atacó Grecia.
(2) Jerjes tomó Egipto y después atacó Grecia.
(3) El actual rey persa ataca Egipto

luego,
(4) El actual rey persa atacará Grecia.

En donde se ve con mayor claridad la necesidad de una premisa universal -"Todo rey persa que toma Egipto, ataca a continuación Grecia"- para poder concluir. Esta premisa universal es suplida por los casos singulares (1) y (2). La cuestión de la temporalidad pone de relieve la necesidad de un universal para concluir legítimamente. Es decir, a partir de la experiencia de casos pasados -las guerras médicas- se concluye sobre el futuro, a saber, "El actual rey persa atacará Grecia".

Este salto del pasado al futuro está justificado en la teoría aristotélica de la demostración por la necesidad con la cual se encadenan las premisas. La demostración apodíctica -se ha dicho ya- está por encima del tiempo en cuanto es necesaria, *i.e.* no puede ser de otro modo. Si "todo hombre es mortal" (**R**) y "Sócrates es hombre" (**X**), entonces "Sócrates es mortal" (**Z**). La cópula verbal de **Z** no indica solamente la verdad fáctica de **Z**, indica también la necesidad de la verdad de **Z**. Si Sócrates volviera a nacer como hombre, sería mortal. Si Sócrates no hubiera nacido nunca y por hipótesis afirmáramos su existencia, entonces necesariamente sería mortal[106].

La auténtica demostración se funda en la esencia. El orden de la esencia es distinto del orden del movimiento[107]. No se vaya a confundir esta tesis -genuinamente aristotélica- con un "misticismo" o especie de "filosofía del absoluto". Cuando se demuestra, por ejemplo, la verdad de $\mathbf{a2 + b2 = c2}$ se significa su necesidad, lo cual implica cierta atemporalidad.

[106] Esta exigente teoría de la demostración recuerda en algo la metodología de los mundos posibles utilizada por S. Kripke.
[107] Cfr. **Met.** V, 2, 1186, 10ss.

De lo anterior se sigue que la argumentación por paradigma no es demostración apodíctica. "La toma de Egipto" no implica necesariamente el "ataque a Grecia". El paradigma es una conjetura; la enumeración de casos a partir de los cuales se hace el traslado de atributo no es exhaustiva. Tampoco parece haber una *epagogé* en sentido fuerte (como la descrita en **Analíticos Posteriores** II, 19, capaz de llegar a los primeros principios).

Esto no importa al retórico. El no pretende hacer ciencia, su objetivo es persuadir. La argumentación por sucesos le ofrece grandes posibilidades. El hombre tiende a establecer nexos causales[108]. Por ende, en los acontecimientos históricos está inclinado a encontrarlos. Un auditorio vulgar no se pondrá a dilucidar si "tomar Egipto" es condición necesaria y suficiente para "atacar Grecia" o si es sólo una condición necesaria o si es una mera coincidencia. El retórico "juega" con estas limitaciones del entendimiento humano, lo cual no es sofístico, si se tiene conciencia de no estar demostrando.

(2) Paradigma a partir de ficciones.

Por oposición al paradigma de sucesos históricos, puede hablarse de otro modo de argumentación por paradigma. En este tipo de argumento, los particulares a partir de los cuales se hace la inferencia no son acontecimientos reales. Son ficciones creadas expresamente para discutir o aleccionar. Aristóteles distingue a su vez entre parábolas y fábulas.

a) "*Parábola (**parabolé**) son las socráticas, como alguien dijera que no deben ser elegidos por la suerte los magistrados, porque es lo mismo que si algún atleta los designara por sorteo, y no a los que saben luchar, sino a los que la suerte señalase, o entre los marineros sorteara al que tiene que pilotear la nave, si no debiera ser piloto el que sabe y no el que saliera a suerte*"[109].

[108] El empirismo termina por otorgar a la asociación causal un cierto estatuto de "estructura categorial del pensar humano", lo cual no es del todo desacertado. Cfr. BEUCHOT, Mauricio: **Metafísica, causalidad y empirismo**, p. 47.
[109] **Ret.** II, 20, 1393b 4-8.

En la parábola sólo intervienen seres humanos. La situación o acción de los personajes de la parábola guarda cierta semejanza con otra, sobre la cual se está argumentando.

b) "*Fábula (**lógos**) es como la de Estesícoro sobre Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo Estesícoro, como los de Hímera hubieran elegido general con plenos poderes a Fálaris, y estuvieran a punto de concederle una guardia personal, les contó esta fábula: un caballo poseía él sólo un prado, y como viniera el ciervo y le estropeáse el pasto, queriendo vengarse del ciervo, pidió a un hombre si podría junto con él castigar al ciervo; respondió el hombre que si aceptaba un freno y él se montaba encima llevando unos dardos; como el caballo accediera y montara el hombre, a cambio de vengarse, se convirtió en siervo del hombre. "Así también mirad vosotros, dijo, no sea que por querer vengaros de vuestros enemigos, os ocurra lo que al caballo, porque el freno ya lo tenéis con haber escogido un general con plenos poderes; si le concedéis una escolta y le dejáis que se monte encima, os habréis convertido en esclavos de Fálaris*"[110].

La diferencia entre la fábula y la parábola es estilística, aun cuando la necesidad de una traslación sólo proporcional -no unívoca- es especialmente manifiesta en la fábula. En la parábola intervienen exclusivamente seres racionales. En la fábula intervienen irracionales. Las fábulas líbicas, según parece, se distinguen de las esópicas en que en las líbicas sólo intervienen irracionales y en las esópicas pueden actuar personajes racionales. Tal es la opinión de Tovar. Esta distinción es de poca importancia para mi proposito[111]. En todo caso, vale la pena remarcar el carácter puramente ficticio de las fábulas.

La elaboración de fábulas obedece a la carencia de paradigmas de sucesos. El retórico se vale de ellas, cuando no encuentra algún acontecimiento pasado a partir del cual argumentar para el futuro.

[110] **Ret.** II, 20, 1393b 8-27.
[111] Cfr. TOVAR, A: **Retórica** II, nota 80.

Las fábulas, como las parábolas y los paradigmas de sucesos se basan en la semejanza entre casos:

"*Las fábulas son muy propias de los discursos al pueblo y tienen la ventaja de que, si hallar paradigmas semejantes en cosas sucedidas es difícil, fábulas es fácil, porque es preciso componerlas, como parábolas, si es capaz de ver lo semejante, lo cual será fácil por la filosofía. Ciertamente cosa fácil es disponer de fábulas, si bien es más útil para el género deliberativo la argumentación por los hechos, porque por lo general es semejante el futuro al pasado*"[112].

Deben situarse éstas tres clases de paradigma en su justo contexto retórico. No son demostrativas y están pensadas para persuadir a la masa del pueblo, no a científicos y expertos. El paradigma es más "vistoso" que el entimema. Es más asequible a la multitud, porque el conocimiento humano parte de lo singular para llegar a lo universal. Las premisas del paradigma no son universales y son más evidentes *quoad nos* que las premisas universales[113]

2.2.2.3. El paradigma como testimonio.

La argumentación como paradigma admite en la retórica dos grandes modalidades. La primera constituye, propiamente hablando, el paradigma retórico. Se abordó ya en el anterior inciso (2.2.2.2.). La segunda modalidad es enunciada por Aristóteles en los siguientes términos:

"*Es preciso, cuando no se dispone de entimemas, servirse de paradigmas como demostración (porque en ellos se funda la persuación* <*pístis*>*) y teniendo entimemas hay que servirse de los paradigmas como de testimonios* (***martyríos***)*, poniendo los entimemas como remates* (***epílogo***)*, pues poniéndolos delante se asemejan a la* ***epagogé***, *y en la retórica no es propia la*

[112] **Ret.** II, 21, 1394a 1-8.
[113] Cfr. **Met.** II, 1, 993b 10ss.

epagogé, excepto en pocos casos. Dichos en el epílogo se asemejan al testimonio, y el testigo es digno de fe. Por eso el que pone el principio, por fuerza tiene que decir varios, y en el epílogo uno sólo puede bastar, porque un testigo bueno, él sólo basta"[114].

Estas líneas merecen especial atención, no sólo por la explícita mención de la *epagogé*, sino sobre todo por la delimitación de la *epagogé* por contraste con el testimonio.

La argumentación por testimonio de la **Retórica** viene a ser más o menos como actualmente se entiende: aducir un testigo, quien dé fe de un acontecimiento, acción u omisión. Fuera de la pintoresca referencia de Aristóteles a los "adivinos" como testigos del futuro[115], y de los proverbios como testimonios[116], sus reflexiones sobre el papel del testigo no necesitan una traducción al contexto contemporáneo.

"*Los testigos son de dos clases, unos antiguos, otros recientes, y de los últimos, los unos participan del riesgo del acusado, los otros están fuera. Llamo antiguos a los poetas y a todos los famosos cuyos juicios son conocidos*"[117].

A la luz de estas palabras, aparece con alguna claridad el sentido según el cual, el paradigma puede ser considerado como testimonio. Por ejemplo:

(I) (1) Todas las divisiones internas acarrean el debilitamiento de la ciudad.

(2) Todas las ciudades debilitadas son presa fácil del enemigo, luego entonces,

[114] **Ret.** II, 21, 1394a 9-16.
[115] Cfr. **Ret.** I, 15, 1357b 35ss.
[116] Cfr. **Ret.** I, 15, 1376a 2ss.
[117] **Ret.** I, 15, 1376b 8-9.

(3) Todas las divisiones internas acarrean el ser presa fácil del enemigo, y se aduce como testimonio:

(4) Como aconteció en Cártago en época de Aníbal, según testimonio de los historiadores.

(1),(2),(3),(4) constituyen el argumento propiamente hablando. Se puede omitir --en aras del carácter retórico-- la premisa (3), incluso (2). Se fortalece la conclusión apoyándose en un suceso pasado (5): las divisiones internas de Cártago y el subsecuente triunfo de Roma. Sin embargo, (5) no es una premisa del argumento central, es un remate (epílogo) del argumento central. Con el se apuntala la credibilidad de (4). Obviamente, puede aducirse algún otro testimonio, por ejemplo:

(6) Como aconteció con Atenas cuando las Guerra del Peloponeso, según testimonio de Tucídides.

Si se invierte el orden de aparición de las proposiciones, adquiere la conformación de un paradigma (en el sentido propio del término retórico-aristotélico):

(II) (1') Cuando Cartago se dividió internamente, sucumbió frente a Roma, según testimonio.

(2') Cuando Atenas de dividió internamente, sucumbió frente a Esparta, según testimonio de Tucídides,

luego entonces,

(3') Si la ciudad **X** se divide internamente, sucumbirá frente a su enemigo.

Donde los testimonios han pasado de ser premisas a partir de las cuales se realiza la inferencia de (3'). De casos particulares se pasa a otro caso particular, procedimiento semejante a la *epagogé*, en la cual hay un paso de

particular a universal. En este último argumento (II), los testimonios son experiencias indirectas.

Si la premisa universal se explicitara ("Toda ciudad dividida internamente, sucumbe ante el enemigo"), podría esquematizarse (II) en un raciocinio por *epagogé* seguido de un silogismo (ya sea de tipo **A-A-I**, ya sea **A-I-I**).

El quitar importancia a la *epagogé* en la retórica es consecuencia del afán regulador de Aristóteles. Llevado por tal afán, Aristóteles pretende la implantación del silogismo retórico (entimema) como instrumento primordial del arte retórico.

Pasando a otro punto, es interesante observar como el aducir un testimonio --una vez pobada la tesis por otro argumento-- recuerda en algo el procedimiento de verificación. Esto es, someter a contrastación la tesis probada. El testimonio tiene la función de "aumentar" la verosimilitud de la tesis supuestamente probada. En el ejemplo apuntado (I), la proposición (3) es aprobada retóricamente por (1) y (2). La proposición (5) funge -en cierta manera-como verificación de (3). Finalmente, de (1), (2) y (3) se sigue (4).

En el ejemplo (II), las premisas (1') y (2') no son verificaciones de una hipótesis explicitada en el cuerpo de la argumentación. La conclusión (3') no se sigue de (1') y (2') sin una premisa intermedia universal del tipo (3). Sería la proposición (3) la que en (II) necesitaría ser verificada por (1') y (2'). Pero justamente es la omisión de (3) lo que constituye (II) en argumento por paradigma. Este argumento -conviene ser reiterativos- es un razonamiento deductivo del cual es omitido por motivos retóricos unas premisas, pero se conserva la conclusión de toda la cadena de argumentos. Esto da como resultado el paso de un particular a otro particular semejante sin mediar explícitamente un universal.

El argumento por testimonio -tal y como se describe en **Retórica II, 20**- presupone también un entimema. La conclusión del entimema es corroborada por uno o varios testimonios, no obstante, la validez de la conclusión no descansa en esos testimonios. Descansa en el entimema. Los

testimonios son epílogo del entimema. Cabría decir -con riesgo de cometer un anacronismo- que los testimonios aumentan la verosimilitud de la conclusión. No tienen, estrictamente hablando, el papel verificativo de la inducción neopositivista. Su papel es retórico.

La argumentación retórica es rica. Mientras la lógica considera los argumentos de un modo "estático" -desde el punto de vista de su conexión formal- la retórica se preocupa por los efectos psicológicos del orden de las premisas. La argumentación por testimonio no es, desde una perspectiva lógica, un nuevo razonamiento (ni inductivo ni deductivo). El testimonio no es asimilable sin más a la inducción o a la deducción. Es, en todo caso, un razonamiento incompleto precedido de un entimema. Lógicamente no hay razón para hacerlo; retóricamente sí. Los auditorios no atienden exclusivamente a la sintaxis y la semántica de los signos. Atienden también a la dimensión pragmática. Esta dimensión psicológica del argumento retórico es patente en el uso del paradigama (omisión de la estructura inducción-deducción) y es más ostensible en el testimonio.

2.2.2.4. El paradigma como lugar retórico.

Como anteriormente se mencionó, es muy difícil proporcionar una definición clara de "lugar"[118]. Ryan afirma, fundándose en **Retórica** I, 3, que los "lugares" son parte de la cultura popular, principios de creencia o de acción, los cuales son universalmente usados[119].

"Digo que son silogismos dialécticos y retóricos aquellos con los cuales decimos "lugares", y estos lugares son los comunes acerca de cuestiones de derecho, física y política y muchas disciplinas que difieren en especie, como el lugar de más y menos, pues de éste no será más sacar un silogismo que decir un entimema acerca de cuestiones de derecho o de física o

---

[118] Cfr. supra. 1.1.2.1.

[119] Cfr. RYAN: **Aristotle's Theory...** p.39.

*cualquier otra disciplina, aunque difieren en la especie, como el lugar de más y menos, pues de éste no será más sacar un silogismo que decir un etimema acerca de cuestiones de derecho o de física o cualquier otra disciplina, aunque estas difieren en la especie; son específicas las conclusiones derivadas de premisas (**prótasis**) acerca de cada especie y género, como acerca de la ciencia natural hay premisas de las cuales no hay ni etimema ni silogismo acerca de ética; y acerca de ésta, otras de las cuales no los habrá acerca de las cosas de la naturaleza y de modo semejante así para todas las disciplinas*"[120].

Renglones más adelante resume:

*"Son la mayoría de los entimemas derivados de razonamiento de estas especies dichas particulares y específicas, y de las comunes menos. Pues lo mismo que en los **Tópicos**, también aquí hay que distinguir en los entimemas los 'especiales' y los lugares de donde hay que tomarlos. Llamo 'especiales' a las premisas específicas en cada género particular, 'lugares' a los que son comunes igualmente a todos*"[121].

El *tópos* común interesa a la retórica por ser regla argumentativa. Beuchot, aunque refiriéndose primordialmente a la dialéctica, dice: *"los tópicos son reglas de inferencia que se apoyan en opiniones admitidas; por ejemplo, el paso inferencial del definido a la definición, del todo a la parte, etc. por ser opiniones admitidas o 'lugares' comunes, se llaman 'tópicos', es decir, lugares de apoyo en los que se sostienen los argumentos. El tópico es una argumentación, pues, basada en reglas de inferencia (y no en axiomas y reglas como será la lógica analítica o demostrativa)*"[122].

---

[120] **Ret.** I, 2, 1358a 10-21.

[121] **Ret.** I, 2, 1358a 26-32. Cfr. **Top.** I, 10; III,5; VIII, 12 y **RS** p. En este contexto parece más afortunada la traducción de *prótasis* como "proposición". Aristóteles mismo la define como "oración aseverativa o negativa de algo respecto de alguna cosa". **An. Pr.** II, 24a 17. También sería más afortunado traducir **Tópos** como "tópico". Así lo vierte el inglés "topics" J. H. Fresse en Aristotle's **Art of Rhetoric.**

[122] BEUCHOT: "La teoría de la argumentación en Aristóteles" en AAVV: **Argumentación y filosofía** p. 40.

Esta postura es compatible con la de Ryan. Al fin y al cabo, las reglas de inferencia son principios de creencia.

Los entimemas se construyen a partir de los lugares. "*De los entimemas hay dos especies: los unos son demostrativos de que algo existe o no; los otros son confutativos y se diferencian como en la dialéctica la refutación y el silogismo*"[123]. Hay lugares para cada uno de estos dos tipos de entimemas.

Puede hablarse también de una clasificación de lugares distinta y superior a la de lugares demostrativos y refutativos. Ya se ha hecho referencia tangencial a ella:

"*Puesto que los entimemas se dicen a partir de cuatro <lugares> y estos cuatro son: la verosimilitud (**eikós**), el paradigma, el argumento concluyente (**tekmḗrion**) y el indicio o signo (**semeion**)*"[124].

Esta aseveración plantea dos cuestiones:

-¿Cómo hacer compatible la pretendida división universal del conocimiento en silogismo y *epagogḗ* (y sus paralelos retóricos: entimema y paradigma) con la concepción del paradigma como los varios lugares del entimema? (B)

- ¿Cómo son los lugares del paradigma refutativos y demostrativos? (A)

Es prudente acercarse a la primera cuestión (B) después de haber analizado los lugares del paradigma (A).

---

123 **Ret.** II, 22, 1396b 22-25.
124 **Ret.** II, 25, 1402b 13-14.

A) Los lugares del paradigma pueden ser demostrativos y confutativos.

a) A lo largo de **Retórica** II, 23, Aristóteles recorre diversos lugares de donde pueden obtenerse entimemas demostrativos:

i) El décimo lugar es inductivo y aporta pocos elementos teóricos:

"*Otro: **epagogḗ** como el de 'La mujer de Pepareto', porque sobre los hijos las mujeres siempre definen la verdad; así en Atenas lo demostró contra el orador Mantias, que disputaba contra su hijo, la madre, y así en Tebas, disputando Ismenias y Estibilón, la Dodónide declaró que el hijo era de Ismenias; y por eso decidieron que era hijo de Ismenias y también en la 'Ley' de Teodectes: si a los que han cuidado mal de los caballos ajenos no se les entregaban los propios, ni a los que han hecho naufragar las naves ajenas, si lo mismo debe hacerse con todo, también a los que han curado mal la ajena no hay que confiar la defensa de la propia situación. Y como dice Alcidamas que todos rinden honores a los sabios. Y así los de Patmos han honrado a Arquíloco, aún siendo maldiciente; los de Quíos a Homero, aunque no era ciudadano; los de Mitilene a Safo, aunque mujer; y los lacedemonios hicieron a Quilón hasta del colegio de los gerontes, aunque no era aficionado a las letras; y los de Italia a Pitágoras honraron y los de Lámpsaca dieron sepultura a Anaxágoras, aunque era extranjero, y todavía ahora le rinden honores...que los atenienses sirviéndose de las leyes de Sólon fueron felices, y los de Lacedemonia con las de Licurgo; y en Tebas en cuanto los magistrados hiciéronse filósofos, triunfó la ciudad*"[125].

Se refiere este lugar a la *epagogḗ* propiamente dicha, *i. e.* la "prueba" de lo más universal aduciendo casos particulares y singulares. La proposición debatida, "Sobre los hijos las mujeres siempre dicen la verdad", es afirmada en virtud de casos particulares: en Atenas, la disputa contra Mantias; en Tebas , la disputa entre Ismenias y Estibilón. La proposición "todos rinden honores a los sabios" es probada por la enumeración de diversos casos: Homero,

---

125 **Ret.** II, 23, 1398a 33-b20.

Anaxágoras, Safo, Pitágoras, Solón, Licurgo.

Se refiere a una *epagogé* no-exhaustiva: salta a la vista la imposibilidad de enumerar todos los casos. Igualmente ostensible es el estatuto netamente plausible de sus conclusiones. No se pretende conocer a través de esta *epagogé* los principios de la ciencia. Son proposiciones de ámbito retórico y dialéctico, no científico, menos aún sapiencial.

Tampoco es una argumentación por paradigama; no es un ir de la parte a la parte -definición aristotélica del paradigma- sino un ascenso de las partes (Licurgo, Safo, Anaxágoras...) al todo (los sabios).

Extraña el desasimiento con el cual el Estagirita se refiere a este lugar retórico. No hay análisis. Se enuncian solamente algunas instancias de este tipo de argumentación. Siendo congruentes con la importancia de la *epagogé* como una de las grande vías del conocimiento, sobre todo como fuente radical de premisas para los entimemas, este debería ser uno de los lugares por antonomasia de la retórica. Aun cuando la retórica debe utilizar preferentemente el entimema, el silogismo retórico depende de sus premisas, las cuales -tarde o temprano- terminan por proceder de la *epagogé*.

ii) En la misma serie de lugares, el décimo sexto es un esquema argumental por analogía, es decir, es un paradigma:

"Otro lugar es derivado de analogía de las cosas, por ejemplo, Ifíctrates, como quisiera obligar a su hijo, que era demasiado joven por su edad, a desempeñar una liturgia, porque era grande de estatura, dijo que si considerban hombres a los muchachos mayores de estatura, votaran que los hombres pequeños son niños. Y Teodectes en su "Ley", que si haceís ciudadanos a mercenarios como Strábax y Carideno por su honradez, ¿no hareís desterrados a los que entre los mercenarios han cometido crímenes irreparables?"[126]

[126] Ret. II, 23, 1399a 35-b4.

El contraargumento a la postura de Ifíctrates es bastante claro:

$$\frac{\textbf{muchachos de mayor altura}}{\textbf{ser hombre}} : \frac{\textbf{hombres de menor estatura}}{\textbf{ser muchacho}}$$

o sea:

Si X es alto, entonces X tiene la condición de hombre, entonces, si X no es alto, X no tiene la condición de hombre.

(X -> H) -> (-X -> -H)

Al margen del carácter falaz del argumento, el replicante de Ifíctrates (su propio hijo) no ha explicitado la premisa universal subyacente a su replica, a saber, "Si **X** es alto, entonces tiene la condición de hombre". El hijo de Ifíctrates contraargumenta pasando de un particular ("El muchacho de gran altura tiene la condición de hombre") a otro particular ("El adulto de menor altura no tiene la condición de hombre"). la omisión de la premisa universal ("Para todo **X**, si **X** es alto, entonces **X** tiene la condición de hombre") es un paso típicamente retórico. Esta omisión -junto con el salto de parte a parte- constituye el paradigma.

Contrastar este lugar con el recogido en (i) es relativamente fácil. En (i) son varias las instancias (Anaxágoras, Safo, Licurgo...) a partir de los cuales se concluye un universal ("Todos los sabios..."). En (ii) es sólo un caso particular ("El muchacho de mayor altura...") y la conclusión es también particular ("El adulto de menor altura..."). Son dos argumentos semejantes porque:

-Ambos parten de lo particular.
-Ambos presentan un desfase formal (salto al universal en la **epagogé**; salto a lo particular, sin mediar explícitamente universal, en el argumento por paradigma analógico).

Si la primera semejanza es real, la segunda lo es únicamente desde el punto de vista retórico, pues el paradigma se analiza lógicamente, o es una falacia o es una inducción seguida de un silogismo recortado. El paradigma se encuentra --en este sentido-- en el nivel de una inducción no exhaustiva. Recuerda su esquema al silogismo, pero no concluye en virtud de su esquema formal (como tampoco lo hace la inducción incompleta)[127], con esto quiero decir que el desfase formal del paradigma se debe al momento *epagógico*.

Estos son los lugares más relevantes de esta sección de la **Retórica**[128].

b) Son dos los modos de refutar un entimema. "*Se puede refutar o bien haciendo un silogismo contrario, o bien aduciendo una objeción. En cuanto a oponer un silogismo, es claro que cabe hacerlo a partir de los mismos lugares, ya que los silogismos proceden de opiniones, y muchas opiniones son contrarias entre sí. Las objeciones se aducen, como en los* ***Tópicos****, de cuatro modos: o bien de lo mismo, o de la semejanza, o de lo contrario, o de cosas juzgadas*"[129].

i) El modo de presentar objeciones más ligado con el paradigma y la *epagogé* es el de la semejanza:

"*Por lo semejante, por ejemplo, si el entimema era que los que han recibido daño odian siempre, diciendo que ni tampoco los que han recibido favor aman siempre*"[130].

Esta refutación conserva, aunque difuminadamente, el esquema argumental del paradigma. La conclusión:

---

[127] Cfr. MAIER, Heinrich: **Die Syllogistik des Aristoteles** II-1, p. 450.

[128] El lugar 14 de este capítulo es por una parte argumentación por autoridad (testimonio), y por otra es un argumento por analogía. Considero innecesaria hacer mayor referencia a él. Cfr. **Ret.** II, 23, 1399a 19ss.

[129] **Ret.** III, 2, 1402a 31-37. Cfr. Top. VIII, 10; An. Pr. II, 26.

[130] **Ret.** II, 26, 1402 6-8.

(1) **"Todos los dañados odian."**

es refutada con la proposición:

(2) **"No todos los favorecidos aman."**

Esto es válido supuesta la semejanza entre (1) y (2). Esto es, (1) y (2) se encuentran bajo el mismo universal (universal en sentido lato): son semejantes bajo tal o cual aspecto. Este universal podría recogerse aproximadamente en:

(3) **"Todos los afectados por la acción de otro,corresponden al agente con una reacción de igual cualidad de la afección".**

El sustentante razona así:

(1) -> -(2)

El opositor replica negando (3), pues como (3) es universal ("Todos los..."), hasta presentar un caso que no cumple con (3), a saber, (2), para negar (3) y por tanto bloquear la inferencia de (1).

Como puede observarse, la argumentación no queda bloqueada sino en la medida en la cual (1) proceda de (3). Esto es justo lo que presume el opositor al considerar (1) y (2) semejante bajo (3).

ii) En las líneas 1402 b 13-14, Aristóteles introduce una nueva división de lugares, mucho más general y organizada que la enumerada en **Retórica** II, 23 y páginas precedentes.

"*Los entimemas se dicen a partir de cuatro <lugares> y estos cuatro lugares son la verosimilitud, el paradigma, el signo necesario, el argumento concluyente, el signo o indicio*"[131].

---

[131] Ret. II, 25, 1402b 13-14. J.H. Fresse traduce: "*Now the material of enthymemes is derived from*

La refutación del entimema construido a partir de paradigma es prácticamente la misma que se contempla como objeción por lo semejante:

"*Contra los <entimemas> basados en el paradigma hay la misma referencia que contra las cosas verosímiles; y si disponemos de un solo caso que no sea así, ya no vale, porque no es proposición necesaria, si las más o muchas veces es de otro modo; más si ocurre la mayoría de las veces o muchas, hay que luchar diciendo que o el caso presente no es semejante, o que no es semejante en su modo o tiene alguna diferencia*"[132]

Por ejemplo, si el sustentante afirma:

(1) Si los espartanos no apoyaron a los atenienses contra los persas en Maratón.

(2) Entonces, los espartanos tampoco apoyarán a los atenienses contra los macedonios en la batalla **X**.

Se puede objetar un caso particular que diga:

(3) Los espartanos sí apoyaron a los atenienses contra los persas al defender las Termópilas.

Haciendo ver así que (3), a pesar de ser semejante a (1) (Esparta como aliada de Atenas) no garantiza la inferencia de (2).

Este tipo de refutación recuerda la refutación de un raciocinio inductivo:

(q1. q2. q3.) -> (Vx) (qx) (-q4) -> F

four sources - probabilities, examples, necessary signs and signs" donde "material" no tiene correspondiente en el texto griego.

132 **Ret.** II, 25, 1403a 6-10.

podría decirse, cometiendo cierto anacronismo: una proposición universal (Vx) (Sx -> Px) es falsificada por un caso negativo -(]x) (Sx -> Px). La refutación del paradigma se hace informalmete a través del universal bajo el cual se funda la semejanza.

B) Aristóteles considera que todo conocimiento, ya sea enseñado, ya sea aprendido, o se adquiere por silogismo o por *epagogé*. Su paralelo retórico es el entimema y el paradigma. Esta es la división fundamental y primera de los argumentos retóricos. En primera instancia es una división excluyente. Sin embargo, se puede concluir una proposición por vía del paradigma y por vía del entimema. Ser probado por paradigma no niega la posibilidad de ser probado por entimema. Pero entimema y paradigama son distintos e irreductibles entre sí. El problema surge cuando Aristóteles da un tratamiento tópico -esto es, como matriz o esquema argumentativo- al paradigma. Justamente eso sucede en las líneas 1402a 13 ss. donde el paradigma es agrupado junto con los argumentos concluyentes por indicios o por verosimilitud. El paradigma -puede leerse- es uno de los cuatro lugares a partir de los cuales se constituye el entimema. El paradigma pierde su radicalidad epistémica al quedar colocado con otros tipos de entimema. Cabe decir, en efecto, que continúa vigente la distinción entimema-paradigma, al fin y al cabo lo verosímil, el indicio o signo, y la señal (o argumento concluyente) proporcionan materia -al igual que el paradigma- al entimema, lo cual es cierto, sólo parcialmente, pues proporciona también un esquema argumentativo: "la palidez como signo de alumbramiento". Esta reducción del paradigma al entimema es algo estudiado detenidamente por S. Raphael[133].

No hace falta, sin embargo, ir más lejos, basta el análisis del paradigma anteriormente apuntado, para caer en la cuenta de cómo el paradigma supone un raciocinio no explicitado por motivos retóricos.

En este sentido, el paralelo *epagogé*-silogismo paradigma-entimema es limitado. La *epagogé* no-exhaustiva (descrita en **Analíticos Posteriores** II, 19) no es asimilable al silogismo. No hay en ella ninguna omisión de casos

133 Cfr. RAPHAEL,S: "Rhetoric, Dialectics..." **Phronesis**, 19, (1974) pp. 159ss.

porque prácticamente es imposible enumerarlos todos. La proposición: "Todos los hombres son mortales" es afirmada universalmente por cualquier persona en su sano juicio a partir del conocimiento de algunas cosas particulares. Obviamente no es posible contar todos los casos singulares. El ascenso a la proposición universal supone una ruptura lógica: muchas premisas singulares o particulares no demuestran una proposición universal. Esto es irreductible al silogismo.

La llamada inducción enumerativa (completa o exhaustiva) --descrita en **Analíticos Primeros** II, 23-- sí es reductible a un silogismo, porque es precisamente un silogismo. Es tautológico decir que si un conjunto **A** está constituido sólo por **X1, X2, X3**, entonces, **A= X1 X2 X3**.

El paradigma es irreductible al silogismo en la medida en la cual se alcanza un universal a partir de uno o varios particulares. Al mismo tiempo es reductible al silogismo deductivo en la medida en que el universal es referido a otro caso particular semejante a la premisa.

El traslado de predicados:

(S1 -> P) -> (S2-> P)

no es algo "mágico". Obedece a que **S1** y **S2** son instancias de **Sx**.

2.2.2.5. Relaciones entre paradigma, metáfora, y analogía.

La metáfora es un recurso típicamente retórico. Sin embargo, es utilizado continuamente fuera del ámbito de lo retórico y de lo poético[134]. Su parentesco con la analogía hace digno de estudio tal recurso lingüístico.

---

[134] Las relaciones entre retórica y poética son problemáticas. Basta para mi intento, acogerme a la observación de Michel Beajour: La **Retórica** versa sobre la teoría y la práctica argumentativa y la **Poética** sobre la producción de obras bellas (epopeyas, dramas, etc.). Cfr. BEAUJOR, Michel: "Rhétórique et litterâture" en AAVV: **De la Métaphysique...** p. 166.

Aristóteles mismo relaciona la metáfora con la analogía:

"Es preciso decir los epítetos y las metáforas apropiadas, lo cual se logrará por la analogía"[135].

2.2.2.5.1. La metáfora.

En la **Poética** -a donde remite el propio Aristóteles- puede leerse: *"Metáfora es la transposición de un nombre a una cosa distinta, transposición que puede ser del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o por relación analógica"*[136]. Vale la pena detenerse en cada una de estas clases de metáforas.

1) Metáfora por transposición del género a la especie. En esta figura retórica, una realidad **X** es nombrada por su género **G**, no por la especie a la cual pertenece. Es un tanto pobre, pero bastante exacta. *"Es del género a la especie cuando por ejemplo, se dice 'mi navío está parado', ya que 'estar anclado' es una especie de la noción de estar parado"*[137].

2) Metáfora por transposición de la especie al género. Es desde el punto de vista lógico inválido nombrar al género por una de sus especies. Como figurra poética y retórica es legítima en ciertos rangos. *"De la especie al género cuando, por ejemplo, se dice, 'ciertamente Odiseo ha realizado mil nobles gestas', ya que 'mil' es 'mucho' y aquí se emplea en su vez de 'muchos'"*[138].

3) Metáfora por transposición interespecífica. Es más semejante a la argumentación por paradigma. Esta metáfora consiste en nombrar a un sujeto

---

[135] **Ret.** III, 2, 1405a 10-11.

[136] **Poet.** 1457b 6-9.

[137] **Poet.** 1457b 9-11.

[138] **Poet.** 1457b 11-13.

X por el nombre de una especie **Y**, supuesta la inclusión de **X** y **Y** en el mismo género G. Puede ser invalida cuando la diferencia específica de **X** no es la de **Y**: "*de la especie a la especie, cuando por ejemplo, se dice: 'quitándole la vida con el bronce' o bien, 'extinguiéndole con el bronce indestructible', ya que en esos pasajes se dice 'cortar' por 'extinguir' y 'extinguir' por 'cortar', pero ambas nociones son especies de la noción 'quitar'*"[139].

4) Metáfora por analogía. Es especialmente apreciada en el arte retórico[140]. Su complejidad -acrecentada por la relación con la *epagogé* y con el paradigma- precisa de un aparato especial[141].

2.2.2.5.2. La analogía.

Evidentemente, la noción de analogía desborda con mucho el campo de la retórica y la poética, el propósito de las siguientes líneas es seguir el tratamiento retórico de esta noción, para estar en condiciones de establecer nexos entre el uso retórico de la analogía y otros usos, especialmente donde se vincula a la *epagogé*.

139 **Poet.** 1457b 13-16.

140 Cfr. **Ret.** II, 10, 1411a 1ss.

141 Debe estarse en guardia para no adjudicar a Aristóteles una solución escolástica de las relaciónes metáfora-analogía. El término escolástico "analogía" se refiere tanto a la llamada analogía de proporcionalidad, como a la analogía de atribución. En tanto, en el **Corpus** -se ha dicho ya- no es la predicación *prós ti*. Para la escolástica, la metáfora es uno de los dos tipos de analogía de proporcionalidad. La analogía de proporción es propia e impropia (metafórica). Aunque la proporción metafórica recuerde la cayetaniana analogía de atribución. Cfr. McINERNY, Ralph: **Logic of Analogy**, p. 111. Inspirado en Aquino, McInerny considera que un nombre es predicado metafóricamente de aquello que no salva su razón propia. Al decir "John es un tigre" no se salva la noción propia de tigre. La fiereza no es parte esencial de la noción significada por tigre. Cfr. McINERNY: **Studies in Analogy...** pp. 64ss.
En definitiva, el término griego **analogía** es menos extenso que el escolástico **analogía**. Por otra parte, he escuchado el Prof. McInery cuestionar severamente la postura cayetaniana sobre la analogía.

En el capítulo precedente se mencionó la definición de analogía según la **Poética**:

"*Llamo analogía a la relación siguiente: el segundo término es el primero como el cuarto al tercero. En este caso empleará el cuarto en lugar del segundo y el segundo en vez del cuarto. A veces se añade también el nombre relacionado con el que se ha sustituido al hacerse la metáfora, por ejemplo, considero que la copa es a Dionisio como el escudo es a Ares: entonces llamaré a la copa, escudo de Dionisio, y al escudo, copa de Ares. O bien: la vejez es a la vida como la tarde es al día. Entonces llamare a la tarde, vejez del día, a la vejez, tarde de la vida o, como hace Empédocles, ocaso de la vida*"[142].

La analogía es, ante todo, una relación. Por tanto, no tiene existencia en sí misma; es un accidente: Los sujetos del accidente de relación analógica son los términos de la relación. Los sujetos de la analogía son semejantes, la analogía es una relación de semejanza.

Una cosa **X** es semejante a una cosa **Z**, cuando **X** y **Y** tienen algo en común. La semejanza es semejanza bajo un aspecto **r**. La identidad es una relación de semejanza, donde **X** y **Z** son semejantes no sólo bajo un aspecto **r**, sino bajo cualquier aspecto. Esto es **X = Y** si y sólo si cualquier atributo de **X** es predicado de **Z** en el mismo sentido y modalidad en el que se predica de **Z**, y viceversa (al menos debe aceptarse la identidad de los indiscernibles).

¿Bajo qué aspecto **r** son semejantes los términos de una analogía? Si la cuádruple clasificación de la metáfora recogida en la **Poética** tiene un carácter riguroso y es entendida como enumeración excluyente de proposiciones (**M1v M2 v M3 v M4**), se debe negar a la semejanza por analogía la semejanza bajo el género.

Las tres primeras clases de metáfora (por transposición del género a la especie, de la especie género, de la especie a la especie) son relaciones de

142 **Poet.** 1457b 16 ss.

semejanza en cuanto los términos de la relación son o dícense en el mismo género.

La relación por analogía vendría siendo entonces una relación de semejanza intergenérica, una relación analógica se establecería entre términos de distintos géneros, pero semejante bajo **r**. Desde luego, **r** no podría decirse en el género. Solo cabría como accidente. Se arrinconaría -de este modo- la analogía a lo accidental.

Esta lectura de la clasificación cuádruple de la metáfora llega a descartar la analogía como relación-objeto de la ciencia. Además, esta lectura es desmentida por un pasaje de la **Retórica**:

"Es preciso que la metáfora por analogía se pueda convertir en ambos términos del mismo género, por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también está bien decir que el escudo es la copa de Ares"[143].

Afortunadamente Aristóteles usa el mismo ejemplo en la **Poética** y en la **Retórica**, afirmando en la última obra, la compatibilidad de la semejanza intergenérica con la semejanza analógica.

Si la clasificación cuádruple de la metáfora según la **Poética** no tiene sino una intención inductiva u orientadora; la analogía puede ser una relación no circunscrita a relaciones intergenéricas.

El esquema de la metáfora por analogía es:

$$\frac{X}{Y} : \frac{W}{Z}$$

coincide en términos generales con el esquema del argumento por paradigma. Cuando se afirma:

143 **Ret.** III, 5, 1407a 14-17.

(1) Los espartanos sucumbieron en la Termópilas ante los medas

luego entonces,
(2) Los espartanos sucumbirán nuevamente ante los medas en la próxima batalla.

Se puede hacer tal afirmación en términos de una analogía:

$$\frac{\textbf{espartanos de Leónidas}}{\textbf{medas en Termópilas}} : \frac{\textbf{espartanos actuales}}{\textbf{medas en próxima batalla}}$$

El argumento concluye porque se supone una proporción, una *ratio*, entre la final derrota lacedemonia en las Termópilas y los espartanos en una próxima batalla. En esta instancia, la analogía sería entre miembros de una misma especie: espartanos antiguos y espartanos actuales.

Al hablar de la argumentación por semejanza en el campo de la dialéctica, se ha hecho hincapié en el riesgo de identificar metáfora con argumento por analogía o paradigma. El caso apuntado en estas líneas es un buen ejemplo de una analogía no metafórica. No toda analogía es metáfora, como podría erroneamente inferirse a partir del pasaje de la **Poética**.

La metáfora es un recurso poético. Puede ser más o menos propia. Con ella -apunta Aristóteles- se puede dar nombre a lo que no lo tiene[144]. Así se puede decir que el padre, cuyo hijo muere, es como una viuda o un huérfano. Pues en castellano no existe un término específico para nombrar al hombre cuyo hijo muere. Sí lo hay -en cambio- para nombrar al hombre cuyos padres fallecen

La metáfora tiene un fundamento. No es un recurso puramente estilístico. *"Por las palabras agrada si tiene una metáfora, y si ésta no es*

144 Cfr. **Ret.** III, 2, 1405a 2ss.

impropia, porque entonces es difícil de comprender, ni obvia porque entonces no produce ninguna impresión"[145]

Incluso parece tener un fundamento ontológico:

"*Es preciso sacar la metáfora, como se ha dicho, de cosas propias, pero no obvias, según también en filosofía contemplar lo semejante aún en lo que se diferencia mucho es propio del sagaz, como decía Arquitas que es lo mismo un árbitro que un altar, porque en ambos busca refugio el que ha sufrido injusticia. O si alguien dijera que ancla y gancho de colgar son lo mismo. Pues ambas cosas vienen a serlo en todo salvo que las sostiene desde arriba y la otra desde abajo*"[146].

Llamar ancla a un gancho de colgar es una metáfora propia. El término "ancla" designa otra realidad (gancho de colgar). Es "tergiversado" o ampliado el significado de "ancla" en virtud de un rasgo común entre "ancla" y "gancho de colgar". Pero cuando se afirma "los espartanos perderán la batalla X contra los medos", dado que "los espartanos perdieron en Termópilas", estoy razonando analógicamente. No es tan claro, en cambio, si estoy hablando metafóricamente. Sin embargo, en la medida que la analogía sea poco clara, esto es, en la medida que el universal garante de la analogía, pase oculto o no esté definido, el raciocinio por analogía o por paradigma será simplemente una metáfora. Mi lectura va más allá de la letra.

2.2.2.5.3. Diferencias entre analogía y metáfora.

1) No considero que Aristóteles deje claras las diferencias entre analogía y metáfora[147]. Prueba de ello es el uso ambivalente del ejemplo "copa de Dionisio y escudo de Ares". El análisis de la noción de metáfora se hace en

[145] **Ret.** III, 10, 1410b 32-33.

[146] **Ret.** III,11, 1412a 10-18.

[147] Cfr. GRUBE, G. M. A.: Aristotle's **On Poetry and Style** p. 49, nota

dos distintos ámbitos (retórico y poético), y además es el mismo autor quien de la **Retórica** remite a la **Poética**, sin hacer precisiones sobre los diversos giros que puede tener en uno u otro lugar la metáfora lo cual es fuente de incertidumbre.

2) La metáfora aristotélica tiene una carga ontológica. No es un mero capricho semántico. No está revestida del sentido despectivo, como sí lo está, por ejemplo, la afirmación de Ockham: "*Finis no movet nisi metaphorice*".

3) Hay una gama de analogías: en algunas el universal subyace a los términos relacionados de un modo patente. En otras analogías, el universal no es nada patente. Mientras menos obvio sea el universal garante de la analogía, más cerca se está de tener un argumento ineficaz.

4) Argumentar por paradigma o analogía y argumentar por metáfora son términos prácticamente intercambiables. Aristóteles no distingue nítidamente entre metáfora y analogía.

5) Esta falta de precisión hace muy vulnerable al sistema argumentativo basado en analogías.

6) Tanto el argumento por analogía como el argumento por metáfora son semejantes a la *epagogé*. Ambos parten de un caso particular para llegar -sin mediación explícita de otras premisas- a otra proposición.

2.2.3. El uso extrarretórico de la analogía.

El paradigma -se ha dicho en múltiples ocasiones- es la *epagogé* retórica. El paradigma es un tipo de argumentación por semejanza. En concreto es un argumento por analogía. Es un razonamiento típico de la retórica. Por eso se le dedica atención en la **Retórica**. Sorprende, al mismo tiempo, la frecuencia con la cual dichos tipos de argumentos aparecen en el **Corpus**. Aristóteles es adicto a la argumentación analógica.

Este hecho es desconcertante por la siguiente razón: si el argumento analógico es propio de la retórica, ¿no hay cierta laxitud metodológica al valerse de él en otros marcos epistémicos?. Las respuestas pueden ser: falta de rigor al proceder en otros saberes, ausencia de unidad en el **Corpus**, ambigüedad de la noción de analogía, carácter retórico de todo argumento analógico, o una peculiar polivalencia semántica de la noción de analogía. La elección de la respuesta certera no es fácil. Puede ayudar a esta dilucidación recorrer algunos de aquellos casos de argumentación analógica. Sigo muy de cerca en este inciso a G.E.R. Lloyd[148] y a S. Bly[149].

Lloyd ilustra los tipos de analogías y el modo como se sirve de ellos tomando ejemplos de los tres principales grupos de tratados: 1) tratados biológicos, 2) tratados físicos y meteorológicos, 3) tratados psicológicos (incluso **Parva Naturalia**), a los cuales añado 4) **Metafísica**[150].

2.2.3.1 Tratados biológicos.

Sin lugar a dudas -escribe Bly- es en la obra biológica de Aristóteles donde el recurso a metáforas es más explícito y más frecuente[151]. El asunto es relevante para una epistemología la *epagogé*. No debe perderse de vista la relación entre paradigma y *epagogé*. La biología aristotélica -si es eminentemente analógica- queda enmarcada dentro de una tradición menos racionalista y más empirista de lo que se ha pensado. Pero también se puede

---

148 LLOYD, **Polaridad...** obra ya mencionada en el capítulo I. Con todo, es justo advertir las severas críticas de E. Martino a la obra de Lloyd. La crítica tiene varios puntos: descuido de las analogías presentes en **De Anima**, énfasis en la estilística, insuficiente respaldo teórico del uso de la analogía. Cfr. MARTINO, Eutimio: **Aristóteles. El alma y la comparación**, pp. 189-197. No pretende este trabajo hacer un análisis exhaustivo de la analogía. Sólo se refiere a ella en cuanto se relaciona con la *epagogé*. Para dar cumplimiento a tal finalidad, encuentro en Lloyd un buen apoyo, aunque no único y absoluto.

149 BLY, Simon: **Recherches sur les grand traités biologiques d'Aristote: sources et préjuges.**

150 LLOYD, **Polaridad...** p. 335.

151 Cfr. BLY: **Recherches...** p. 188.

poner en tela de juicio el carácter científico de los "tratados biológicos" de Aristóteles. El recurso a la argumentación por analogía gana para la "biología" de Aristóteles un carácter empírico. También la inserta en el terreno de lo probable, lo plausible y lo verosímil.

Es también De Bly quien enfatiza -siguiendo a Le Blond- la importancia de los esquemas técnicos en las explicaciones causales de Aristóteles, especialmente de la biología[152].

No es tan extravagante hacer una lectura del principio: *"El arte imita la naturaleza"*[153], como regla (informal) epistemológica de la física y en particular de la biología. Si el arte imita la naturaleza, entonces, en el arte o técnica se puede ver un cierto reflejo de lo natural y como lo técnico es más claro (*notium*) respecto a la naturaleza, la investigación de ésta puede valerse de analogías técnicas[154]. Hay fuertes apoyos donde amparar esta tesis *"Así como se hace una cosa, así es producida ella por la naturaleza, y según la naturaleza produce una cosa, así se hace"*[155].

Puede leerse en la **Generación de los animales** una analogía verdaderamente fuerte entre lo natural y la técnica:

"Aquello que existe en potencia es producido por aquello que existe en acto, tanto las producciones de la naturaleza como en las de la técnica"[156].

---

152 Cfr. BLY: **Recherches...** p. 187; LE BLOND: **Logique...** p. 330ss.

153 **Fis.** II, 2, 194a 21.

154 El asunto es bastante complejo. No estoy de acuerdo con una interpretación del principio "El arte imita la naturaleza" en la cual el arte fuese mera imitación o copia de lo natural. Me parece de mayor acierto entender esta imitación de lo natural en un sentido más laxo. El arte 'engendra' de modo similar a como la naturaleza también lo hace. Así me lo ha hecho notar la Profa. Virginia Aspe (Universidad Panamericana).

155 **Fis.** II, 8, 199a 9-11.

156 **GA**, II, 1, 734a 30-31. Cfr. también **GA** II, 1, 734b 20ss.

También puede leerse:

"*La técnica como la naturaleza suprimen aquello que es inútil*"[157].

Preus hace notar que frecuentes comparaciones entre técnica y naturaleza se usan ordinariamente porque ambas:

- usan o "trabajan" sobre una materia proporcionada al fin,

- o tienden a utilizar herramientas o instrumentos[158].

La analogía entre el orden técnico y el orden natural no es una identificación. Aristóteles precisa en algunas comparaciones y analogías distinciones relevantes[159]. Es igualmente innegable el estrecho paralelismo (analogías y comparaciones) invocados en diversos lugares del **Corpus**. Frecuentemente el Estagirita explica lo natural con modelos o esquemas técnicos-artísticos. Las investigaciones biológicas de Aristóteles están indeleblemente marcadas por el sello de la analogía con la técnica de su tiempo[160]. Lloyd, sin centrarse en este tipo de analogías, también advierte la importancia de tal modelo argumentativo: "*las analogías que Aristóteles emplea en otros lugares para describir, por ejemplo, los vasos sanguíneos, no sólo sugieren un comportamiento de naturaleza similar a la producción artesanal, sino que además da una idea de la función que tal proceder cumple en el cuerpo*"[161].

Las artes con las cuales es comparada la naturaleza pueden ser agrupadas -en clasificación de Preus- del siguiente modo:

[157] **GA**, III, 762a 17.
[158] Cfr. PREUS, Anthony: **Science and Philosophy in Aristotle's biological Works**, p. 17.
[159] Cfr. **GA**, II, 1, 735a 2ss.
[160] Cfr. BLY: **Recherches...** p. 188.
[161] LLOYD: **Polaridad...** p. 339.

i) Analogías de las artes gráficas.

ii) Analogías de las artes plásticas.

iii) Analogías de las artes plásticas, metalurgia y orfebrería.

iv) El carpintero (*téjton*) y el pintor.

v) La naturaleza como doctor y maestro.

No veo indispensable seguir esta clasificación en el presente trabajo[162].

Ciertamente, el uso de paradigmas técnicos no descalifica *per se* las teorías biológicas aristotélicas. El uso de tales analogías obedece a una profunda razón epistemológica, a saber, el conocimiento de lo menos evidente a través de lo más evidente *quoad nos*. La técnica, por ser un producto humano, es íntima al hombre. Por ello, las definiciones de los artefactos son más asequibles al ser humano.

En el tratado sobre las **Partes de los animales**, Aristóteles clasifica las características comunes de los animales:

"*Estas clases de atributos comunes son respectivamente, según la analogía (**kat'analogían**), según el género, específicos (**kat'eîdos**)*"[163]. Esta división es precisada en otro lugar con ocasión de disquisiciones sobre la metodología de la "ciencia natural":

"*Es prácticamente por la disposición de sus partes o por todo su cuerpo, como los géneros se distinguen uno del otro, por ejemplo, los géneros pájaros, peces, blandos (**ta malakia**) y ostras. Dentro de cada uno de estos géneros no difieren tanto , como para ser semejantes sólo por analogía (como el hueso del hombre y la espina del pez); esto es, ellos no difieren estructuralmente, sino*

[162] Cfr. PREUS: **Science and...** pp. 240ss.
[163] **PA**, I, 5, 645a 26-27.

solo en cuanto a cualidades corpóreas, por ejemplo, más grande o más pequeño, más blando o más duro, más suave o más rugoso, etc., o para decirlo en general, ellos difieren en el más y en el menos"[164].

La semejanza de los atributos o partes de los animales según la analogía se debe a la capacidad, poder, o función de las partes semejantes:

"*Algunos animales tienen sangre, mientras que otros tienen un análogo (**tò ánalogon**) que en ellos tienen la misma función (**dýnamin**) que la sangre*"[165].

Este recurso metodológico es una aplicación de los sentidos de lo "uno", "*lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra*"[166].

Los diversos atributos de los animales pueden ser considerados "los mismos" es decir, uno bajo la especie, bajo el género o bajo unidad analógica. Las alas del ave, las patas de los mamíferos y las aletas del pez son idénticas en orden a su función locomotriz. Cuál es el valor de estas analogías es algo difícil de contestar. La analogía podría ser útil una vez que determinada la función -en este caso el universal bajo el cual se consideran los sujetos de la analogía- el conocimiento de las disposiciones de uno de los analogados orienta la investigación en el otro término comparado. Si **X** se vale de los medios **P** para cumplir la función **R**, luego **Y**, que cumple también la función **R**, debe tener unos medios semejantes a **P**.

---

164 **PA**,I, 4, 644b 7-15. No está del todo lograda la traducción de **génos** por "group" hecha por A. L. PECK. Cfr. Aristotle's **Parts of animals**,

165 **PA**, I, 5, 645b 9-10. Nuevamente difiero de la traducción de A.L. Peck: de *to análogon* como "*counterpart*" y "*value*" por *dýnamis*. Sí es muy oportuna su aclaración: "*Por sangre, Aristóteles entiende sólo la sangre roja*". Aristotle's **Part of animals**, p. 102. nota b.

166 **Met.** V, 7, 1016b 30-35.

Es fácil errar, hay diversidad de modos -medios- para cumplir una función (por ejemplo, la locomotriz), se trata justamente de una analogía.

"*Las analogías entre las partes de diversas especies de animales son un **leimotiv** en los tratados biológicos, pero la cuestión que aquí quiero examinar* -escribe Lloyd- *no se cifra tanto en la búsqueda y análisis aristotélico de parecidos entre distintas clases de animales, como en su uso de comparaciones entre animales y otras cosas. Tales símiles desempeñan un papel importante en su interpretación de las funciones que cumplen diferentes partes del cuerpo, por ejemplo, son muchos los casos que se pueden citar en los cuales su teoría de la función de una parte o de un órgano del cuerpo acusa el influjo de la observación de una similitud de forma entre parte u órgano y algún objeto exterior del cuerpo*"[167].

Recojo a continuación algunos casos de analogías:

1) Las analogías entre lo vivo y una técnica ocupan un primerísimo lugar. No sin ironía ha dicho Bly: "*la lectura de los escritos biológicos dan la impresión de que los mecanismos fisiológicos se reducen a simples operaciones culinarias*"[168]. Así por ejemplo, "*el resultado de la sangre cuando está mal cocida por sí misma es suero y grasa*"[169]. El semen es también originado a partir de la cocción de sangre[170]. El flujo menstrual es el resultado de una cocción deficiente. La mujer es un macho infértil, la hembra es hembra por estar incapacitada para cocer suficientemente la sangre[171]. La diarrea y las hemorroides son también originadas por falta de cocción. A diferencia de la regla son faltas de cocción mórbidas, no naturales[172].

---

167 LLOYD: **Polaridad...** p. 339.

168 BLY: **Recherches...** p. 190.

169 **PA** II, 6, 652a 1-10. Cfr. **PA**, III, 9, 672a 4 ss.; **HA** ,III, 19, 521a 18.ss.

170 Cfr. **GA**, I, 19, 726b 9ss.

171 Cfr.**GA**, I, 20, 278a 17ss.

172 Cfr.**GA**, I, 20, 728a 23ss.

En la **Generación de los animales** Aristóteles hace una analogía entre la función de los testículos de algunos animales, como el caballo, y las piedras colgadas por las mujeres en sus telares. Los testículos mantienen tensos los conductos seminales, así como las piedras son contrapesos aplicados a los telares. Cuando un animal es castrado, la ausencia de contrapesos repliega los conductos seminales y origina la esterilidad[173].

Podrían añadirse otras muchas comparaciones y analogías entre artefactos o procesos técnicos y fenómenos biológicos. No todos tienen la misma fortuna[174].

2) En otros lugares, Aristóteles se vale de analogías sociales y políticas. Las diferentes partes del cuerpo están jerarquizadas: las más viles no están formadas del mismo alimento del cual están formadas las más nobles. Es semejante a la vida en un hogar, la mejor comida es para los señores; la de menor calidad para el servicio y la peor para los animales domésticos[175].

En el **Movimiento de los animales** la analogía es támbien política:

"*Es preciso considerar al animal en su constitución como una ciudad regida por buenas leyes. En la ciudad una vez asentado el orden, no hay necesidad de que el monarca asista especialmente a todo lo que se hace, sino que cada ciudadano desempeña la función particular que le ha sido encomendada. Cada cosa se realiza después de otra al tenor de las reglas establecidas. En igual*

173 Cfr. **GA**, I, 4, 717a 34ss; V, 7, 787b-19ss; V, 7, 788a 3ss.

174 Por ejemplo, comparación entre vasos sanguíneos y armazón empleado por los modeladores, **GA**, II, 6, 743a 1ss; comparación entre vasos sanguíneos y mimbre entretejido, **PA**, III, 5, 688b 24ss; entre algunas víceras, anclas y clavos; **PA**, II, 8, 670a 10ss; entre la formación de grasas alrededor de los riñones y residuos de algunas combustiones, **PA**, III, 9, 627a 5ss; entre la formación de piel y la formación de "nata" o "madre" en algunos líquidos hervidos, **GA**, II, 46, 743b 5ss; entre la cola de algunos insectos y aves y el timón de un barco, **Progresión de los animales**, 10, 710a 1ss. Lugar especial, merece la analogía -tan querida por Aristóteles- entre el semen y el jugo de higuera en cuanto substancias que hacen "cuajar". Cfr. **GA**, I, 19, 726b 9ss; 727a 3ss; 21, 729a 9ss; II, 3, 737a 12ss; 4, 739b 20ss; IV, 4, 771b 18ss. Es también conocida la analogía entre el movimiento de los animales y los juguetes articulados. Cfr. **MA**, 7, 701b ss; **GA**, II, 1,734b ss.

175 Cfr.**GA**, II, 6, 744b 11ss.

forma, la naturaleza mantiene en los animales un orden completamente semejante, el cual subsiste, porque todas las partes de los seres así organizadas pueden realizar naturalmente su especial función. No es necesario que el alma esté en algún principio del cuerpo, toda vez que las otras partes viven porque están unidas a este, y desempeñan, merced tan solo a su naturaleza, la función que es propia de ella"[176].

No deben entenderse estas palabras como una definición o identidad. Son una analogía. Como tal, en parte es adecuada, en parte no. Fijarse en la vertiente "inadecuada" de la analogía sería no haber comprendido la analogía. Esta "inadecuación" no es privativa de la analogía. Cuando se ejemplifica un concepto general con instancias, hay un carácter limitado de la ejemplificación. Si se afirma "Un general es un jefe supremo del ejército, como por ejemplo Paton", sería absurdo negar la validez del ejemplo, aduciendo razones como "Paton es yanki y no todo general es yanki". "Paton" se propone en cuanto general, no en cuanto yanki. De igual modo, la analogía debe ser tomada en lo que hay de analogía, no en las de semejanzas.

Además se acude a la analogía o cuando no se tiene la definición o la explicación causal, o cuando teniéndose, resulta incomprensible. Sin un hombre, lego en biología, pregunta ¿qué es el cerebro? , poco clara resulta la respuesta "es un órgano formado por neuronas, células con tales y cuales características". Aun cuando fuera exacta la descripción del cerebro, si quien pregunta ignora el significado de "célula", "neurona", etc., no se estaría dando la respuesta a su pregunta de un modo asequible. Podría resultar de mayor utilidad decirle: "cerebro es como la dirección general de una importante fábrica, allí se regula y decide el destino de los recursos del cuerpo".

La validez de la analogía está en función del ámbito epistémico (género-sujeto) en el cual se use. Responder a la pregunta ¿qué es el cerebro? comparándolo con una dirección general, es bastante aceptable en una charla casual con el conductor del taxi. No lo sería en un congreso internacional de neurólogos.

176 **MA**, 10, 703a 29-b4.

La oportunidad de la analogía política en un tratado natural es algo difícil de discernir. En todo caso, convendría determinar el objetivo del Estagirita en estas obras. Algo de esto puede rastrearse al inicio de **Movimiento de los animales**:

"*Hemos dicho anteriormente, que el principio de todos los movimientos, sin excepción, es el principio que se mueve por sí mismo (...). Por lo demás debemos aprehenderlo no meramente en teoría (**tò lògo**) como universal, sino también en los individuos (**Kath'èkasta**) y en las sensaciones, en base a lo cual debemos servirnos para fundar teorías universales y con las cuales debemos concordar las teorías*"[177].

3) Aristóteles se vale también de analogías entre fenómenos biológicos y fenómenos físicos. En **Partes de los animales** compara la formación de algunas vísceras por el riego sanguíneo con la formación de los sedimentos fluviales.

"*Todas estas vísceras* (excluye el corazón) *pueden ser comparadas con el lodo que una corriente deposita, ellas están como si hubieran sido depositadas por la corriente de sangre en los vasos sanguíneos*"[178].

En la misma obra compara el origen de las secreciones nasales con el origen de la lluvia. Los restos de los alimentos son exhalados a través de los vasos sanguíneos a la cabeza, donde se enfrían dada la naturaleza fría del cerebro y se condensan en forma de flema o de serumen. Esta comparación sólo es válida -así lo advierte el autor- en pequeña escala[179]. Analogía interesante porque presupone un acierto en el origen de la lluvia y porque reconoce límites a la analogía misma.

---

177 **MA**, I, 698a 6-15.

178 **PA**, II, 1, 647b 2-5.

179 Cfr. **PA**, II, 7, 652b 33 ss.

4) En el **Corpus** pueden hallarse algunas analogías entre dos fenómenos biológicos, uno de los cuales es -al menos así lo cree Aristóteles- más conocido y claro.

Curiosa resulta la comparación entre las canas de la vejez y el moho. En este caso, Aristóteles proporciona la razón de la comparación. El moho es vapor terroso podrido. Los nutrientes en el pelo -cuando no han sido suficientemente calentados- se pudren. El blanco de las canas es por ello semejante al blanco del moho: ambos son putrefacción de agua y tierra[180].

Es igualmente curiosa la analogía entre la calvicie humana, y la pérdida del plumaje de algunas aves y la caída del follaje de algunas plantas. Nuevamente se trata de una analogía cuyos límites son precisados por el mismo Aristóteles. En esta ocasión se pretende tener un conocimiento causal: las canas como pelo putrefacto[181].

Otra analogía interbiológica es establecida entre la función del estómago de los animales y la tierra para las plantas. Los vegetales toman sus alimentos de la tierra a través de las raíces y los animales "cargan" con su estómago de un lado a otro para obtener de él la comida. Es como si tuvieran una fracción de "tierra" dentro de ellos. Se apunta también una diferencia: la tierra brinda a las plantas el alimento ya procesado. Por ello, las plantas no tienen residuos como los animales[182].

Muy lograda es la analogía entre la función del cordón umbilical y la raíz de una planta. Durante la gestación, el feto es un animal potencialmente *i. e.* imperfecto, como tal, tiene que tomar su alimento ya procesado de algún lado. Esta es precisamente la función del cordón umbilical, el cual conecta al feto con el útero materno. De modo análogo, la planta recibe su alimento, ya listo de la tierra a través de la raíz. El cordón umbilical es al útero como la

---

180 Cfr. **GA**, V, 4, 784b 8ss. Lloyd es un poco injusto al no explicitar la razón de la analogía moho-canas. Con tal omisión da pie a que el lector atribuya a la analogía un carácter meramente poético.

181 Cfr. **GA**, V, 3, 783b 8ss.

182 Cfr.**PA**, II, 3, 650a 20ss.

raíz a la tierra[183].

Existen otros dos lugares donde se establecen relaciones entre seres vivos. No todos ellos deben ser considerados relaciones analógicas. Difiero de Lloyd en este punto, él considera analógicos pasajes como el siguiente:

"*Entre las plantas, más aún que entre los animales se encuentran los seres que más viven. Por lo pronto, las plantas son menos acuosas, y por consiguiente menos expuestas a helarse; además son jugosas y viscosas, y aún cuando son también secas y terrosas, no tienen sin embargo, una humedad que seque fácilmente*"[184].

O también este:

"*A la parte por donde entra el alimento llamamos lo alto, fijándonos en el individuo solo y no en el resto del universo que lo rodea; y llamamos lo bajo a la parte por donde el animal se deshace del residuo. La disposición de estas partes es enteramente contraria en las plantas que en los animales*"[185].

En ambos casos se pone el énfasis en las desemejanzas y no en los atributos compartidos proporcionalmente por ambos. Basta contrastar estos pasajes con otros donde sí hay analogía, para percatarse que no basta confrontar fenómenos, acontecimientos o sujetos, para poder hablar de analogía. Cuando Aristóteles establece -por ejemplo- un paralelismo entre la aparición del vello púbico en la adolescencia y el florecimiento de las plantas antes de granar. Hay una semejanza entre la aparición de un nuevo carácter en condiciones también semejantes y relacionadas con la misma función, a saber la reproducción. No es una semejanza entre especies de un mismo género, sino entre géneros distintos. Entre hombre y planta hay una diferencia esencial[186].

183 Cfr. GA, II, 4, 24ss.

184 **De la longevidad de los animales**, 6, 467a 18-20.

185 **De la juventud y de la vejez**, 2, 467a 15-19.

186 Cfr. **HA**, 581a 14ss. La erudicción de Lloyd reivindica la paternidad de esta analogía a Alcmeón DK A, 12. Cfr. LLOYD, **Polaridad...** p. 303.

2.2.3.2. Tratados físicos.

"*En el estudio de fenómenos celestes y terrestres, Aristóteles conjetura a menudo un hecho (sic) o una causa (el **hóti** o el **dióti**) sobre la base de analogías cuando carece de elementos directos de juicio y un primer punto a resaltar es que, a veces la analogía invocada es una analogía fuerte: existe una estrecha relación entre los términos de la comparación*"[187].

1) Un ejemplo de argumentación analógica fuerte entre fenómenos físicos se encuentra en los **Meteorológicos** en la parte dedicada al origen de los ríos[188]. Aristóteles considera que, como hay reservas de agua en diversas regiones de la tierra, sería absurdo no suponer el mismo origen causal del agua sobre y debajo de la tierra. El agua tiene su origen en el aire. Así pues, el frío condensa el aire vaporoso y lo lanza sobre la tierra, entonces debe presumirse el mismo efecto del frío debajo de la tierra.

Es decir, -resume H.D.P. Lee- la lluvia no es la única fuente de los ríos, también lo es la condensación subterránea[189]. ¿Sería pertinente preguntar al Estagirita la razón por la cual debe presumirse un comportamiento similar (análogo) en el origen de la lluvia y de los mantos freáticos?

Un típico caso de analogía afortunada, también entre fenómenos físicos, es la de **Meteorológicos** II. 4, donde dando por supuesta la analogía entre dos hemisferios terrestres, se hacen algunas deducciones respecto a los vientos[190].

187 LLOYD: **Polaridad...** p. 335.

188 Cfr. **Meter.** I, 13, 349b 20 ss.

189 Cfr. LEE. H.D.P.: Aristotle's **Meteorologicals** p. 92, nota a.

190 Cfr. **Meter.** II, 4, 362b 30-ss.

2) Existen también analogías entre fenómenos físicos y artefactos[191]. Así por ejemplo, en **Del Cielo**: "*el calor y la luz que proceden de ellas <las estrellas> se producen por el razamiento y fricción del aire con las mismas estrellas. El movimiento, en efecto, suele hacer arder la madera, las piedras y el fuego: y lo más cercano es el aire, como ocurre, por ejemplo, en la saetas disparadas. Estas, en efecto, arden hasta tal punto que el plomo que hay en ellas se funde. Y al tener lugar en ellas esto, es necesario también que experimente algo análogo el aire que las rodea. Por consiguiente, las estrellas se calientan porque se mueven en el aire, el cual, a causa del impulso , se hace fuego por el movimiento*"[192].

Otra analogía con artefactos recogida por Lloyd[193] se refiere al origen de las estrellas fugaces, cuyo incierto origen puede ser similar al modo como una vela enciende a otra segunda, situada bajo ella[194]. El interés de esta última analogía radica en la cautela de Aristóteles al hacer la comparación.

3) Es posible encontrar en el **Corpus** comparaciones entre fenómenos físicos y fenómenos orgánicos. Aristóteles compara --siguiendo este modelo-- la razón de la variación de las lluvias en una región con la razón del vómito, micción y evacuación[195].

La explicación de los terremotos es establecida recurriendo a una comparación orgánica. Debe suponerse que el viento en la tierra tiene efectos similares al viento corpóreo cuya fuerza --al subir dentro del organismo-- produce temblores y espasmos. Por eso, algunos terremotos son como temblores y otros como espasmos[196].

191 Al juzgar estas **analogías** naturaleza-arte debe tenerse cuidado de no ser anacrónicamente riguroso, el uso de tales analogías parece ser -observa Preus- al menos estético. Cfr. PREUS: **Science and...** p. 11.

192 **De Coel.** II, 7, 289a 19- 26.

193 Cfr. LLOYD, **Polaridad...** p. 337.

194 Cfr. **Meter.** I, 4, 341b 35ss.

195 Cfr. **Meter.** II, 8, 360b 23ss.

196 Cfr. **Meter.** II, 8, 366b 14ss.

4) Lugar especial merecen las consideraciones aristotélicas sobre el océano. Aristóteles se propone discutir la salinidad del mar, su eternidad o contingencia, especialmente su futuro[197].

Comienza el Filósofo por hacer referencia a sus predecesores, concretamente a Demócrito, quien predecía una disminución del volumen del mar, que terminaría por hacerlo desaparecer[198].

La afirmación presocrática es comparada agresivamente por Aristóteles con algunas fábulas de Esopo: Caribdis -cuenta el fabulista- dio un trago al mar, aparecieron las montañas. Otro segundo trago, aparecieron las islas. En el último sorbo desaparecerá el mar. Esta fábula, sentencia Aristóteles, no es conveniente para quienes indagan la verdad[199].

En lo respectivo a la salinidad del mar, Aristóteles pasa nuevamente revista a sus predecesores. Critica la explicación de Empédocles, para quien el mar es el sudor de la tierra[200]. Esta afirmación es satisfactoria en poesía. La metáfora es un recurso poético, pero no hace progresar nuestro conocimiento de la naturaleza[201].

La razón de este rechazo no radica, como podría inferirse, en el uso de la analogía. Aristóteles utiliza otra analogía en la discusión. La salinidad del mar se origina como la salinidad del sudor y la orina. La sal marina, como la sal corpórea, se debe a la mezcla de residuos terrosos[202]. El rechazo de la analogía de Empédocles se debe a la ausencia de explicación causal, comparar la salinidad del mar con la salinidad del sudor no explica cómo el agua dulce (ya la de los ríos, en el caso del océano; ya la potable, en el caso del cuerpo) se

197 Cfr. **Meter.** II, 3, 356b 4ss.

198 Cfr. DK 68A 99a 100. **Meter.** II, 3, 356b 8 ss.

199 Cfr. **Meter.** II, 3, 356b 11ss.

200 Cfr. DK 31 A 66. **Meter.** II, 357a 25ss.

201 **Meter.** II, 3, 357a 27-28.

202 Cfr. **Meter.** II, 3, 358a 5ss.

vuelve salina[203].

Este pasaje es de importancia para el estudio del argumento analógico. Aristóteles afirma implícitamente una distinción entre el uso retórico de la analogía y el uso extrarretórico. En el discurso político no es menester explicar la razón de la analogía, *i. e.* la causa de la predicación de un atributo de dos sujetos análogos. Basta con exponer la analogía. En las explicaciones físicas es conveniente explicar la razón de la analogía . De lo contrario, se está cultivando un híbrido de poesía-ciencia. Desgraciadamente, Aristóteles no expone sistemática y explícitamente su pensamiento sobre este punto.

Llamará la atención al estudioso de los **Meteorológicos**, la dureza con la cual juzga Aristóteles algunas de las metáforas y analogías usadas por sus predecesores en algunas ocasiones, a la par que acepta con facilidad algunas otras. Por ejemplo, toma de Empédocles la analogía entre los huesos y cabellos con la madera[204].

2.2.3.3. Tratados psicológicos.

La analogía y el argumento analógico aparecen también en los tratados de tipo psicológico[205]. Es prudente sospechar del alcance de la distinción entre "biología" y "psicología". Al fin y al cabo, el estudio de los procesos fisiológicos es un estudio del alma vegetativa y animal. La "psicología" se referiría en este contexto a las operaciones cognoscitivas.

1) También en la psicología recurre Aristóteles a analogías con artefactos. Es célebre la comparación entre la sensación y la impresión de un

203 Cfr. **Meter.** II, 3, 357a 30 ss.

204 Cfr. **Meter.** IV, 9, 387b 1ss. DK 31B 82.

205 No pueden hacerse de lado, al abordar este tema, la obra MARTINO,Eutimio; **Aristóteles. El alma y la comparación,** y sus críticas a Lloyd.

sello:

"En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro y de bronce pero no en tanto que es de oro a su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier otra realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma"[206].

El punto medular de la analogía es el hecho de la presencia de un impreso sin la presencia material del sello, una vez hecha la impresión. Lo sellado guarda la forma del sello. Pero no guarda la materia. Es una analogía muy bien lograda. El punto en común es la permanencia de la forma de un sujeto **Y** en una realidad **X**, sin la materia de la permanencia de **Y** en **X**. Su valor didáctico es muy grande; hace asequible la tesis propuesta a través de un caso cotidiano (al menos para los griegos).

Lo anterior otorga a dicha analogía un valor argumentativo muy grande. No es raro encontrarla en manuales escolásticos, como argumento en favor de una teoría de la sensibilidad de inspiración aristotélica.

Líneas más adelante, Aristóteles utiliza la analogía entre la sensibilidad y un instrumento musical:

"A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación: en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte desaparece la proporción idónea --y esto es el sentido-- al igual que desaparece la armonía y el tono si se pulsan violentamente las cuerdas"[207].

206 **De An.** II, 12, 424a 17-24. Cfr. también **Mem.** I, 1, 450a 27ss.

207 **De An.** II, 12, 924a 20-32.

Es esta una muestra de analogía muy importante. En primer lugar, porque Aristóteles ha dado ya la explicación causal del fenómeno comparado. Es decir, la analogía órgano-exceso: intrumento-pulsación violenta, no pretende ser demostración de la tesis "los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación". Esta tesis ha sido demostrada previamente (explicada causalmente, al menos).

En segundo lugar, porque es una ocasión para distinguir la ejemplificación (aducir instancias) de la argumentación analógica. La pulsación violenta de las cuerdas de una cítara no es un caso de potencias cognoscitivas. Es un paradigma. Hay una proporción, una analogía entre el órgano sensorial y el instrumento musical. Ambos funcionan con base en la armonía. El universal compartido por ambos términos de la analogía es el funcionar armónicamente. Tal universal es explicitado, con lo cual se da cierto rigor al argumento. Todo este contexto aleja la referida analogía de un modelo puramente retórico.

Toda la analogía presenta cierta semejanza con una verificación. No es una verificación tradicional (universal-instancia), es una verificación analógica (universal-analogado). Esta argumentación es un pariente próximo de la *epagogé*.

Otro ejemplo de comparación entre un fenómeno "psicológico" y un fenómeno físico-técnico se encuentra en el tratado **De los ensueños**:

"*Comprenderemos mejor lo que son los ensueños y cómo tiene lugar, viendo las circunstancias que acompañan al sueño. Las sensibles producen en nosotros sensación en relación a cada uno de nuestros órganos, y la impresión que causa no sólo existe en los órganos, cuando las sensaciones son actuales, sino que continúa en lo subsistente en ellos, aún después de que la sensación ha desaparecido. El fenómeno (sic.), que se experimenta entonces es al parecer semejante al que se observa en el movimiento de, los proyectiles. Los cuerpos lanzados continúan moviéndose después de que el motor ha dejado de tocarlos, porque el movimiento obra ante todo cierta porción del aire, y enseguida este aire comunica a otra parte del mismo el movimiento que él había recibido, y así continúa hasta que se para, produciendo el proyectil su movimiento, ya en el aire, ya en los líquidos. La misma ley debe suponerse respecto del movimiento de simple alteración. Y así, cuando una cosa es calentada, ésta calienta la parte próxima, y el calor se transmite de este modo hasta lo más distante. Es, por tanto, necesario que pase esto mismo en el órgano donde tiene su asiento la sensibilidad, puesto que la sensación en acto no es más que una especie en alteración. Esta es la causa de que la impresión, no sólo tiene lugar en los órganos en el momento en que ellos sienten, sino que subsiste también cuando ha cesado de sentir; y la impresión es en el fondo absolutamente lo mismo que la superficie*"[208].

Se intenta explicar en las anteriores líneas el mismo fenómeno del **De Anima** II, 12. En esta última obra, se recurre a la comparación sello-sensible. Ahora se vale Aristóteles de la comparación sensible-motor de proyectil y sensible fuente de calor. Al margen del acierto de la explicación del movimiento del proyectil, cabe preguntarse si se trata de una verdadera analogía. El asunto no es nada fácil. Se habló ya -en la sección sobre la dialéctica- de los dos tipos de semejanza: intergenérica e intragenérica. La analogía es la semejanza intergenérica. El pasaje de la **Poética** sobre la metáfora reafirma esta tesis. También se hizo referencia al consabido ejemplo de la copa de Dionisio y el escudo de Ares: Aristóteles lo trata como analogía y como semejanza intragenérica, sumando a esto la carencia de un estudio sistemático de la analogía, puede inferirse cierta ambigüedad en el uso de términos tales como "paradigma", "semejanza" y "analogía". Siendo más estrictos que Aristóteles, habría que negar a la comparación de **De los ensueños** el nombre de analogía en cuanto "la impresión es en el fondo lo mismo que la superficie". En ambos caso, se nombra un movimiento de alteración. De ser esto cierto -suponiendo también que "movimiento de alteración" es un género- tampoco la comparación sello-sensible sería una analogía. En ambos casos se trata de movimientos de alteración.

No obstante, cabe aún preguntarse si el género es predicado unívocamente de las especies. Es decir, si el animal es predicado unívocamente de hombre y lagartija. Me parece -de modo tentativo- negativa

208 **De Ensueño II**, 459a 23.

la respuesta. Tal respuesta puede tener repercusiones en la lógica clásica[209].

En todo caso, la comparación de **De los ensueños** es un paradigma, o mejor aún, un testimonio. El paradigma no siempre es proporcional (analógico) o unívoco (genérico o específico).

2) En otras ocasiones Aristóteles emplea comparaciones entre fenómenos psicológicos. Así en **De Anima** II, 7, resalta semejanzas entre la vista, el olfato y el oído, por una parte, y el tacto y el gusto por otra. La analogía se basa en la necesidad de un agente intermedio[210].

En la misma obra puede leerse un razonamiento por analogía entre objeto y facultad:

"*Lo que se afirma de lo tangible ha de afirmarse también del tacto sea, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las cualidades tangibles serán también necesariamente múltiples*"[211].

Este razonamiento supone un principio muy estimado por la escolástica, a saber, la proporción entre la facultad y el objeto. Es evidentemente una analogía, no una mera comparación, dado el estatuto específicamente distinto entre objeto y facultad[212].

Otro ejemplo de comparación entre fenómenos psicológicos es el establecido entre colores y sonidos agradables[213].

209 El texto clave sería **Met.** V, 6, 1017a 1-3: "*pero lo que por el género no siempre lo es también por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género*".
210 Cfr. **De An.** II, 7, 714a 30ss.
211 **De An.** II,11, 422b 17-19.
212 Sobre este principio volveré más adelante. Me parece de empleo delicado; con frecuencia es fuente de falacias. Cfr. **Infra.** 2.2.4.
213 Cfr. **Senns.** 3, 439b 25ss; 440a 13ss; 4, 440b 18ss.

3) El Estagirita compara también fenómenos psicológicos con fenómenos físicos. Según el tratado **De los ensueños**, el cuerpo necesita cierto reposo para que tengan lugar los ensueños; la agitación continua de la vigilia impide que el centro sensible perciba los movimientos que siguen a las impresiones. Los ensueños no son otra cosa que restos de las sensaciones experimentadas y una consecuencia de los movimientos producidos en los órganos por impresiones sensibles, son percepciones reales durante el sueño. Tal tesis es refrendada por el paradigma:

"*Es preciso suponer que, al modo de pequeños remolinos que se forman en los ríos y que las aguas arrastran, cada movimiento de sensación se repite continuamente; muchas veces estos pequeños remolinos se reproducen de la misma manera, y frecuentemente se rompen en diferentes formas, a causa de los obstáculos que encuentran, y al chocar con los cuales se deshacen*"[214].

Nuevamente se recurre a un paradigma analógico. Con todo, es difícil precisar si es la corroboración de una explicación causal, en cuyo caso adquiriría la figura de testimonio, o si es un paradigma probatorio de la tesis. La analogía se encuentra envuelta en la exposición. Es, sin embargo, un buen ejemplo de paradigma.

A modo de colofón para esta somera revista del uso del argumento por paradigma en los tratados psicológicos, naturales y biológicos, conviene apuntar -es idea de Preus- que la biología de Aristóteles (y por extensión su ciencia natural) es la investigación de entidades y especies de entidades. Los fenómenos biológicos son entendidos en términos de su estructura dinámica individual o en términos de su estructura dinámica determinada por la naturaleza específica[215].

Hablar de "analogía", "especie" y "género" en el campo biológico no deja de constituir un riesgo, dada la facilidad con la cual pueden confundirse estos términos. A lo largo de este capítulo ya se ha puesto de manifiesto la

214 **De Ensueños**, 13, 461a 8ss.
215 Cfr. PREUS: **Science and...** p.247.

facilidad con la cual puede confundirse la llamada semejanza o comparación intragenérica (analogía). Recuérdese el ejemplo de la copa de Dionisio y el escudo de Ares. La ambigüedad es especialmente aguda en el terreno de la biología. Así lo hace notar D.M. Balme[216]. El mismo autor habla de un uso ocasionalmente laxo de los términos *génos, éidos y analogía* en el **Corpus biologicum** de Aristóteles. Esto explica -según Balme- que en algunos pasajes se hagan analogías dentro de un solo género animal, no entre varios géneros.

Además, cuando Aristóteles estudia una especie concreta, puede tratarla como género; también puede agrupar varios atributos bajo un género (género de atributos: hueso con hueso, cartílago con cartílago) independientemente de si estos atributos pertenezcan a diversos géneros animales.

El uso flexible de tales términos es posible porque Aristóteles no se atiene a un solo sistema de clasificación. Aplica el concepto de género de una forma libre en todos los niveles de generalidad y a todos los objetos de definiciones[217].

P. Pellegrin -a quien Balme tiene presente- no habla del uso flexible de los términos analogía, género y especie. La solución de Pellegrin es negar la existencia de una taxonomía en el sentido estricto y contemporáneo del término, dentro del proyecto biológico de Aristóteles. Los varios ordenamientos de animales en el **Corpus** son siempre relativos a un punto de vista. Este punto de vista depende del objetivo inmediato de Aristóteles en el texto concreto. Suponer una taxonomía definitiva en el **Corpus** deforma las nociones de especie, género y sus relaciones, especialmente la analogía[218]. Por suponer un sistema taxonómico absoluto y no relativo, algunos autores

216 Cfr. BALME, D. M.:"Aristotle's use of Division and Differentias" en AAVV: **Philosophical Issues in Aristotle's Biology**, p. 78. Cfr. también LENNOX, James G.: "Kinds, Forms of Kinds and the More and the Less in Aristotle's Biology" en AAVV: **Philisophical Issues...**, p. 340.

217 Cfr. BALME: "Aristotle's..", en AAVV: **Philosophical**

218 Cfr. PELLEGRIN, Pierre: "Logical Difference and Biological Difference: the Unity of Aristotle's Thought", en AAVV: **Philosophical...** p. 313.

encuentran contradicciones entre los trabajos biológicos de Aristóteles en el uso del género. Tal es la opinión de Pellegrin[219].

2.2.3.4. Metafísica.

Lloyd no hace referencia alguna al uso aristotélico de la analogía en la filosofía primera. Es un soslayamiento audaz. Tan solo en la **Metafísica** aparece al menos quince veces la palabra analogía o términos derivados[220].

A lo largo de dicha obra, el tema de la analogía es continuamente referido al tema de la unidad, de la identidad, de la semejanza y de la diferencia. Es decir, la unidad es entendida de múltiples maneras: como identidad, como semejanza genérica, como semejanza analógica, entre otras.

Un cariz ligeramente distinto puede advertirse en los pasajes de **Metafísica IX**, donde la analogía es referida a las nociones de acto y potencia.

La teoría general de la analogía en metafísica -si así puede llamarse las pequeñas anotaciones de Aristóteles al respecto- se encuentran en el libro V (algunas de estas referencias han sido ya recogidas).

Lo que es uno (*èn*) puede serlo según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía. Se predica lo uno según la analogía de "*todo lo que es como una cosa en orden a otra*"[221]. Todo lo que es uno, o por número, o por la especie, o por el género es uno por analogía. Pero no viceversa[222]. A su vez, "*se llaman diferentes **(diáphora)** cuantas con otras siendo en cierto modo idénticas, pero no por el número, sino por la especie, o*

219 Cfr. PELLEGRIN: "Logical...", en AAVV: **Philosophical**... p. 313.

220 Cfr. **Met.** V, 6, 1016b 32; 1016b 34; 10, 1018a 13; VIII, 2, 1043a 5; IX, 6, 10 48a 37; 1048b 7; XII, 4, 1070a 32; 1070b 26; 1070b 17; 5, 1071a 4; 1071a 26; 6, 1071a 33; 7, 1072b 1.

221 **Met.** V, 6, 1016b 34-35.

222 **Met.** V, 6, 1016b 35- 1017a 3.

por el género o por la analogía"[223].

Téngase presente además que, el tema de la predicación de lo idéntico *per se* es el tema de la predicación de lo uno.

Sobre estas bases, cada vez que Aristóteles se pregunta por la unidad, por la identidad o por la semejanza de causas, elementos, principios, sale a colación la analogía. No me detendré en el contenido de estas doctrinas. No es el propósito de este trabajo. Me interesan algunos aspectos del tratamiento dado por Aristóteles a estas doctrinas.

La cuestión central del célebre libro XII está en la relación con el problema de la causalidad. El uso de la analogía está presente en diversos momentos de ese problema:

"*Las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido diferentes; pero en otro sentido, si se habla universal y analógicamente, son los mismos para todos; podría dudarse, en efecto, si son diferentes o idénticos los principios y elementos de la substancia y de las relaciones, e igualmente para cada una de estas categorías*"[224].

Este problema es zanjado en virtud de la predicación analógica de lo uno y de lo idéntico. Con ello salvaguarda Aristóteles la individualidad de los seres reales y la distinción de las categorías. Es decir, la substancia y el accidente tienen los mismos principios, causas y elementos, sólo en un sentido analógico. "*Así, pues, los elementos y principios de estas cosas (calor y frío, carne y hueso) son los mismos (pero diferentes los de cosas diferentes); pero de todas las cosas no se puede decir así, sino analógicamente, como si uno dijera que los principios son tres: la especie, la privación y la materia. Pero cada uno de estos principios es diferente para cada género; por ejemplo, en el color, blanco, negro y superficie; luz, obscuridad y aire son los principios del*

[223] Met. V,10, 1018a 12-13.
[224] Met. XII, 4, 1017a 31-35.

día y de la noche"[225].

Esta idea es reiterada, añadiéndose la noción de causa, renglones más adelante:

"*Analógicamente, los elementos son tres, y las causas y principios cuatro. Pero son diferentes en cosas diferentes, y la primera causa motriz es diferente para cosas diferentes, salud, enfermedad, cuerpo; la causa motriz es la medicina . Especie, desorden de tal clase, ladrillos: la causa motriz es la arquitectura*"[226].

La medicina y la arquitectura son diferentes; es obvio. En cuanto a causas eficientes, son semejantes por analogía. De tal suerte que puede afirmarse que todas las cosas sensibles tienen causa motriz. No es falsa la proposición "Todo ser natural tiene cuatro causas". Sobre este equilibrio entre unidades analógicas y diferencias vuelve Aristóteles, como temiendo no dejar suficientemente clara su personal postura:

"*Las causas y los elementos de cosas diferentes son diferentes; como hemos dicho, cuando no pertenecen al mismo género, por ejemplo colores, sonidos, substancias y cantidad, a no ser analógicamente*"[227].

La unidad analógica es condición de posibilidad de la disciplina dedicada al estudio de los elementos, causas y principios de todas las cosas; si pudiera afirmarse "todas las cosas tienen las mismas causas, principios y elementos" no habría física ni filosofía primera. No serían "las mismas" causas y principios; debería haber una multiplicidad de disciplinas, tantas cuanto fueran diferentes las causas y principios de las cosas. Pero no son "las mismas" ni según el número, ni según el género, ni según la especie. Ni la realidad es un todo numéricamente el mismo, ni es un solo género ("estar sentado" no pertenece al mismo género que "Menelao, esposo de Helena"). Mucho menos

[225] Met. XII, 4, 1070b 16-21.
[226] Met. XII, 4, 1070b 25-29.
[227] Met. XII, 5, 1071a 24-27.

es una por la especie. La unidad de causas y principios es proporcional. Es distinta la causa eficiente de la muerte de un hombre (por ejemplo, la decapitación) a la causa eficiente de la sabiduría de Sócrates. Para ser decapitado no hace falta ser hombre, basta ser animal. Para ser sabio, hace falta ser hombre.

Si en los tratados físicos, biológicos y psicológicos, la analogía era una comparación, un argumento por el cual se asimilaba lo menos conocido (el ensueño) a un suceso más conocido (el remolino de un río), en la **Metafísica** la analogía es como un rompeolas, contra el cual se estrellan los embates de la unidad monista. Cuando Aristóteles compara el moho con las canas, o el catarro con la lluvia, pone de énfasis en la semejanza. En la **Metafísica** se enfatiza en la diferencia de lo análogo.

El uso de la analogía en los tratados naturales está orientado a la comprensión de fenómenos o sucesos desconocidos a través de otros más conocidos. Se pretende unificar a través de la semejanza. La analogía con relación de semejanza establece ciertos nexos de unidad entre los términos de la analogía. Esta unidad se logra en la medida en la que el universal bajo el cual se predica la analogía es adecuado a los términos de la analogía.

En la **Metafísica**, la preocupación de Aristóteles es no emplear indiscriminadamente la investigación por semejanza. Hay un temor constante ante la tentación de una lectura univocista de los principios comunes del ente. Es fácil caer en la tentación de predicación unívoca. Aristóteles se percata de ello. Por ende, pone en guardia contra esta lectura univocista. De aquí la insistencia en el carácter analógico de la predicación de los principios del ente.

¿Qué entiende Aristóteles por analogía de los principios y causas de las cosas? En los tratados naturales hace falta, ordinariamente, una precisión de los límites de las analogías. Esto es, hasta que punto puede decirse, por ejemplo, "el origen de las víceras es similar al lecho limoso de los ríos". En la metafísica es menester guardar un difícil equilibrio entre univocidad --todas las cosas tienen los mismos principios-- y la equivocidad. Podría enunciarse la lectura equivocista así: "principios de las cosas" no es sino un nombre vago y general, usado para designar una diversidad de causas sin nada en común.

En **Metafísica** V y XII se recogen algunas reglas para la indagación de la unidad etiológica y arqueológica (de *árjé*) de las cosas. Los libros VIII y IX recogen caso concretos de analogías (la mención de las analogías de la causa motriz y formal, y del bien, del libro XII las encuentro un tanto secundarias en el esquema general del libro).

El texto príncipe es el siguiente:

"Tratamos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza (..) El acto es, pues, el existir de la cosa ***(tò hypárjein tò prágma)*** *pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular.*

Lo que queremos decir es evidente ***(dêlon)*** *en los singulares* ***(Kath'ékasta)*** *por* ***epagogé*** *sin que sea preciso buscar una definición* ***(hóron)****, sino que basta contemplar la analogía* ***(tó análogon)****, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está en los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado y de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y a la otra, la potencia.*

Pero 'estar en acto' no se dice en todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como existe esto es esto o en orden a esto, aquello existe en aquello, pues unas cosas están en relación del movimiento a la materia, y otras, en la de la substancia a cierta materia"[228].

Las nociones de acto y potencia son uno de los cuatro modos de decir ente. Puede afirmarse que todo ente o está en acto o está en potencia. Las nociones de acto y potencia son coextensivas a la noción de ente. Esto da singular relevancia al presente pasaje, por tratarse de una investigación de

---

228 **Met.** IX, 6, 1048a 2-1048b 17.

nociones primerísimas.

Lo más llamativo del pasaje transcrito es la renuncia a dar una definición de acto. Comienza Aristóteles por distinguirlo de la noción de potencia, pero no en virtud de unas características abstractas y generales, sino acudiendo a ejemplos de potencia: se dice que **X** está en potencia, cuando **X** está como en el madero está la escultura de Hermes; cuando **X** está como la media línea en la línea entera. Seguramente Sócrates hubiera rehusado esta respuesta, objetando: "pregunto por la noción de potencia, no pido ejemplos de potencia" del mismo modo como rechazaba las respuestas del tipo "la valentía es como Leónidas en las Termópilas y como Temístocles en Salamina".

A continuación Aristóteles afirma la evidencia de las nociones mostradas en los singulares. La naturaleza del acto y de la potencia se conocen por *epagogé* (obviamente no se trata de la *epagogé* de los **Analíticos Primeros** II, 23). Es decir, se capta el universal "acto" en el trozo de madera ya esculpido. Advierte inmediatamente la superfluidad de buscar una definición. Basta contemplar la analogía. A continuación enuncia algunos ejemplos de relaciones en términos de acto y potencia. Estos dos términos son correlativos. Sólo pueden entenderse el uno respecto del otro. Se entienden acudiendo a los singulares.

El asunto es complejo, Aristóteles está afirmando la imposibilidad de enunciar la proporción, *ratio*, o universal, bajo el cual se relacionan, por ejemplo, lo dormido con lo despierto; se dirá, por supuesto, que la proporción o razón de la analogía es la actualidad. Pero recuérdese la ausencia de una definición de acto. La captación de esta "noción" se realiza a través de ejemplos (instancias) de relaciones analógicas acto-potencia.

Cuando Aristóteles afirma la relación analógica entre los terremotos y los espasmos tetánicos, tal analogía aclara la naturaleza de los terremotos (*sic*), porque se conoce la causa de los espasmos. Es posible enunciar la razón de la analogía: movimientos originados por exhalaciones de aire. Se puede enuciar también la distinción de ambos movimientos. Los terremotos son exhalaciones provenientes del interior de la tierra hacia el cielo, los espasmos son exhalaciones provenientes del interior del cuerpo hacia la cabeza. En

ambos casos hay exhalaciones y movimientos violentos. Por motivos retóricos se puede omitir la razón de la analogía. Se está en un ámbito de posibilidades y verosimilitudes. No en el campo de lo necesario.

Al contrario, los ejemplos analógicos aducidos para explicar acto-potencia, no permiten explicitar la razón de la analogía, se antoja la presencia de un círculo vicioso:

(1) Las nociones de acto y potencia se ven en los casos concretos de relaciones acto-potencia.

(2) La sabiduría está en el niño en potencia y la sabiduría está en Solón.

(3) ¿Qué es lo que tiene Solón respecto a la sabiduría, que no tiene el niño?.

(4) El acto (justamente lo que se pretende explicar).

El círculo se rompe si se acude a un acto de intelección inmediata. Esta operación es la *epagogé*. El asunto no es tan extarordinario, si se tienen a la vista otros casos de inteleción inmediata: un niño a los 10 años es consciente de estar vivo y puede distinguir entre un cadáver, una piedra y un hombre, pero difícilmente podrá definir la vida. Podría objetarse la ambigüedad de la noción de vida, la carencia de una explicitación de la definición de vida. Cierto. Sin embargo, el replicante no puede negar que el niño sabe distinguir lo vivo de lo inerte y que no tiene una explícita definición de vida.

Con todo, el caso de acto y potencia es muy especial. Son dos nociones primitivas. Si definir es poner límite, así "hombre" se define limitando al género "animal" por la diferencia "racional", entonces acto debe ser definido circunscribiendo una noción -ya conocida- dentro de la cual se encuentra "acto". Pero arriba de la extensión y comprehensión de "acto" no hay nada, sino "ente". Lo único que podría decirse según este modo es : "acto es ente no en potencia". Potencia a su vez como "ente no en acto". Límite demasiado general y vacío. Sólo resta ejemplificar la actualidad en relaciones concretas : los cimientos del Partenón y el Partenón terminado; el bloque de

mármol y las Palas Atenea de Fidas; señalando la actualidad del Partenón respecto a sus cimientos y la actualidad de las Palas Atenea respecto al bloque de mármol del cual se esculpió.

Las instancias de analogía acto-potencia son eso, ejemplos del universal acto-potencia. Por ello se procede por *epagogé*

Fx1 . Fx2 . Fx3 --> (Vx) Fx

es decir, se enuncian casos concretos (Partenón, Palas Atenea, Solón sabio, hombre despierto) de actualidad para conocer el universal "acto". No es una argumentación por paradigma. Es una inducción. No se va de la relación "hombre despierto-hombre dormido" a otra relación semejante como "adulto-niño". Se va de "despierto-dormido", "adulto-niño" al universal "acto-potencia"..

La analogía no es la estructura argumentativa (así como **X/Y** entonces **W/Z**), sino que las instancias son las relaciones analógicas. Las instancias a partir de las cuales se asciende al universal son relaciones. No son cosas aisladas. No es viendo la Palas Atenea como se conoce la noción de acto, es viendo la **comparación** de la Palas Atenea como se alcanza esta noción.

Esta comparación es de semejanza analógica. La relación acto-potencia no es una relación intragenérica, como gato es a perro. La noción misma de acto es analógica. Acto no es un género dividido en especies. La diferencia entre "conocer repecto a no conocer aún", "la virtud de la valentía respecto a la ausencia del hábito" y "la diferencia racional respecto a animalidad" no son diferencias intragenéricas, pues las operaciones, los hábitos y las formas substanciales no son miembros de un mismo género. No obstante, "acto" puede predicarse de estos tres términos de relación, porque efectivamente se relacionan como acto respecto a la potencia.

A esta predicación se refiere Aristóteles en **Metafísica** VII, 2, cuando afirma que en las diferencias accidentales hay algo análogo a la substancia[229].

Adviértase simultáneamente como Aristóteles rechaza la teoría platónica de las formas por ser metáforas poéticas:

*"Y afirmar que las especies son modelos (**paradeígma**) y que participan de ellas las demás cosas, son palabras vacías y metáforas poéticas"*[230].

En **Metafísica** XIV, 6, critica a aquellos filósofos "*que ven pequeñas semejanzas y omiten las grandes*"[231].

Es difícil discernir hasta que punto esta observación es válida (aunque las aporías dialécticas son suficientes para descartar la teoría platónica de las ideas), Pues si en efecto, Platón no puede dar un contenido al término "participación", sino que sólo puede "simular" casos de participación, "Corisco participa de hombre", lo cual ni es definición y sí es una cierta petición de principio, es igualmente cierto que Aristóteles tampoco puede definir acto-potencia. Sólo puede señalar casos concretos.

En ambas teorías (teoría de la participación y teoría acto-potencia) las nociones explican los casos concretos, al tiempo que se sustentan en ellos. La superioridad de la teoría aristotélica del movimiento es de tipo dialógico-dialéctico, no es de tipo intuitivo.

229 Cfr. **Met.** VIII, 2, 1042b 31-ss.
230 **Met.** I, 9, 991a 20-22. Cfr. III, 2, 997b 8-13.
231 **Met.** XIV, 6, 1093a 27-28.

2.2.4. Notas para una epistemología del paradigma.

1) El paradigma es una prueba eminentemente retórica. Es especialmente querida por las muchedumbres toscas e incultas, no aptas para seguir razonamientos. El paradigma tiene un carácter netamente popular[232]. Al menos este es el estatuto aseverado en la **Retórica**. Aunque, como advierte Preus, el uso de la analogía en algunos tratados naturales no debe entenderse únicamente como floritura retórica. No debe olvidarse que para Aristóteles la naturaleza es teleológica. La naturaleza es *eídos* y *oûsía*[233].

2) El paradigma es un razonamiento incompleto, porque la premisa universal no está explicitada. Esto es algo legítimo por razones didácticas y dialógicas en la retórica y en la dialéctica. También presupone la captación de un universal, lo cual puede haber sido logrado por vía deductiva o por vía inductiva.

3) Existen dos tipos de semejanza. La semejanza intergenérica y la semejanza intragenérica. Esto no es algo sistemáticamente expuesto por Aristóteles. Es menester recoger ideas apuntadas en varios lugares del **Corpus**. La escolástica tardía sistematizó ésto con ocasión de la clasificación de los tópicos. La clasificación de Alonso de la Veracruz es esclarecedora:

"Se dice que el argumento se toma de lo semejante cuando algo que debe probarse tiene semejanza de verdad con aquello que se asume para probar. Como si alguien argumenta; 'Pedro es capaz de disciplina, luego también Juan lo será'"[234].

Esta es la semejanza intragenérica; engloba tanto las semejanzas entre especies, como entre individuos. La semejanza por proporción es explicada

232 Cfr. **Ret.** I, 2, 1356b 22ss; 10, 1368a 22ss; III, 16, 1417b 38ss.
233 Cfr. PREUS: **Science and...** p .245.
234 VERACRUZ, Alonso de la: **Tratado de los tópicos dialécticos**, cap XXII, p. 59.

por Fray Alonso del siguiente modo:

"Este lugar por la proporción se distingue del anterior porque aquí no hay comparación de dos cosas semejantes, como en el precedente, sino que las hay de dos cosas entre las cuales parece haber alguna proporción. Como si alguien duda de si deben elegirse por suerte los magistrados para regir la república, y hace un argumento por la proporción: 'para gobernar la nave no se debe elegir por la suerte, sino por deliberación y la razón a la que es perito; luego tampoco para regir la república. Pues así como se comporta el marino en la nave que debe ser dirigidas, también el gobernador en la república que debe ser regida'. La máxima es 'donde hay la misma proporción, también el mismo juicio"[235].

Añade de la Veracruz un tercer lugar:

"Aunque el lugar por la proporción cambiadas suele incluirse en el precedente, a saber, en el lugar por la proporción, sin embargo, ya que algunos <lo> distinguen, habrá que ponerlo <aparte>. Y se da cuando se guarda la misma proporción, aunque no haya la misma cantidad. Y se llama de proporción o, con otro vocablo, proporcionalidad. Donde se <guarda> la misma proporción, no aritmética, sino geométrica (...) si alguién argumenta que, así como se relaciona el ternario al binario se relaciona el senario al cuaternario, hay argumento por la proporción cambiada"[236].

La semejanza intergenérica vendría a ser una semejanza analógica. Toda analogía es semejanza, pero no toda semejanza es analogía. En la clasificación de paradigma propuesta en la retórica (paradigmas de hechos, parábolas y fábulas), los paradigmas de sucesos son, ordinariamente, de semejanza simple. Las parábolas y fábulas son paradigmas analógicos. El paradigma puede ser por semejanza simple o por semejanza analógica.

235 VERACRUZ, Alonso de la : **Tratados de los...**, cap. XXIII, p. 63.
236 VERACRUZ, Alonso de la : **Tratados de los...**, cap. XIV, p. 63.

4) Las relaciones entre metáfora y analogías no son del todo claras[237]. Atendiéndose al texto de la **Poética**, la metáfora puede ser por semejanza simple o por semejanza analógica. ¿Toda analogía es metáfora? Si por metáfora se entiende la atribución de un predicado **P** a un sujeto **X** en virtud de la semejanza entre **X** y **Z**, la respuesta es afirmativa. "Metáfora" tiene sin embargo, un cariz poético. La semejanza es una predicación por semejanza ordenada a la belleza. Por ello, es conveniente reservar el término metáfora al ámbito epistémico de la belleza artística. No puede olvidarse el sentido despectivo de "metáfora" cuando Aristóteles critica la teoría platónica de las ideas.

5) Analogía es la relación entre dos términos proporcionalmente semejantes. Esta sería denominada por la escolástica analogía de proporcionalidad, a diferencia de la llamada analogía de atribución equivalente (qué tanto es otra cuestión[238]) a la predicación *prós ti*. Paradigma es uno de los términos de una relación de semejanza. Así si **X** y **Z** son semejantes, y se conoce **Z** por **X**, entonces **X** es paradigama de **Z**. Argumentación por paradigma es un razonamiento en el cual la premisa es un paradigma de la conclusión. He utilizado el término comparación para designar una relación de semejanza cualquiera.

6) El paradigma en general es semejante a la *epagogé*. El paradigma parte de un particular y llega a otro particular por mediación de un universal (no explicitado o conocido imperfectamente). La *epagogé* es el ascenso del universal a partir del particular. El paradigma supone una *epagogé* y una deducción **((Vx) Fx ->(]x) Fx)**. Sin embargo, el paradigma es imperfecto

---

237 McInnerny distingue -glosando a Aquino, no a Aristóteles- entre metáfora y analogía. (Tiene razón en lo referente al pensamineto de Santo Tomás. Pero falta claridad en los textos aristotélicos. McInnerny mismo reconoce cómo la definición de metáfora recogida en la **Poética** (1457b 6-7) puede caer bajo la descripción de los nombres analógicos. Aquino afirma y precisa esta distinción. No así Aristóteles. Cfr. McINNERNY: **Studies in Analogy**, pp. 41-44. Cfr. también **S.Th.** I, q. 33, a. 3c; **In de Int.** Lect. XV, n. 231; **In An. Post.** II, Lect. XVI, n. 8.

238 AUBENQUE *es* firme en *su* postura *sobre* el carácter pseudoaristotélico de la analogía de atribución. Cfr. AUBENQUE, Pierre: "Sur la naissance de la doctrine pseudoaristotelicienne de l'analogie de être", **Les Etudes Philosophiques**, jul-dic (1989) pp. 291-304.

fuera del ámbito retórico (y en cierta medida también dialéctico). La supresión de premisas o presunción de ellas sin hacer mayores indicaciones, no es própia del supuesto rigor de un conocimiento científico o sapiencial. No obstante, Aristóteles se vale continuamente de comparaciones y analogías. Pueden hallarse en los más diversos ámbitos epistémico o gnoseológicos en general. En algunas ocasiones, las comparaciones y analogías son precedidas de una explicación causal, en cuyo caso, las comparaciones constituyen una "especie de verificación" ("testimonio" diríase en un vocabulario retórico) de la tesis explicada. Es una "verificación *sui generis* por no tratarse de una ejemplificación (presentación de instancias). Es una ejemplificación analógica:

(1) "Los ensueños no se dan después de una comida abundante, porque el calor de la comida origina un gran movimiento de la sensibilidad, y los ensueños se originan en la sensibilidad."

así como

(2) "En los ríos desaparecen los torbellinos cuando la corriente es muy fuerte."

La proposición (1) no necesita demostración, pues es explicada causalmente (*sic*) de un modo satisfactorio. Se aduce (2) sólo para reforzar (1). Ahora bien, (2) no es una instancia de la tesis afirmada en (1), sino sólo un caso análogo.

Otro caso de uso de analogía, se presenta cuando se induce una tesis a partir de una premisa análoga. Como quien razonara:

(1) El moho es signo de putrefacción.

(2) El moho es blanco.

luego ,

(3) El pelo blanco (canas) es signo de'putrefacción.

donde el nuevo término (canas) introducido en (3) es análogo al moho.

Al hablar del rigor de la argumentación por paradigma, vale la pena tomar en cuenta algunas consideraciones de Ch. Perelmann sobre la lógica formal y la informal. Una demostración formal es válida en la medida en la que se ajusta a ciertos criterios formales. En cambio, no puede hablarse -según Perelmann- de la validez de un argumento o raciocinio no-formal. Una argumentación de este tipo permite siempre una argumentación en sentido opuesto. Esto no equivale a decir que, los argumentos existentes en favor de la tesis y en favor de la antítesis tienen el mismo valor. La apreciación del valor de los argumentos depende de la metodología adoptada[239]. No es correcto descartar el argumento por paradigma porque no se conforma al esquema del silogismo demostrativo. Un sistema de lógica informal admite argumentos de lógica informal.

7) El uso de la analogía en la **Metafísica** tiene dos vertientes íntimamente conectadas. Por un lado, la unidad de los principios y causas de las cosas es de tipo analógico; análogamente todas las cosas tienen las mismas causas. Al mismo tiempo, causas distintas tienen causas distintas según la especie. Según la analogía tienen las mismas causas. Esta idea corre también a lo largo de los tratados naturales. En ocasiones se explican fenómenos a través de causas análogas a los fenómenos. El catarro --cuya causa se ignora-- tiene la misma causa (analógicamente hablando) que la lluvia, cuya causa sí conozco.

Si se insiste en al carácter analógico de las comparaciones y se explicita la razón de la analogía, las comparaciones de "ciencia natural" aristotélica --incluso las menos afortunadas-- son aceptables.

Esta unidad analógica de principios y causas implica la predicación analógica de los principios. Así el acto y la potencia son predicados analógicamente de diversos sectores de la realidad.

239 Cfr. PERELMANN, Chaïm: "Logique formelle et logique informelle" en AAVV: **De la Métaphysique...** p. 20. En una línea que recuerda a Perelmann y que desborda los objetivos de un estudio sobre Aristóteles se encuentra BERTI, Enrico: "Retorica, dialettica, filosofia", **Intersezioni**, v. 3, 3, (1983).

El acceso a nociones primitivas como las de acto y potencia se dan a través de una *epagogé* a partir de casos singulares de relaciones acto-potencia (relación analógica). No es un acceso a la noción de acto-potencia por un argumento analógico (si **X/Y**, entonces **W/Z**). No es la vía del paradigma. En este último se concluye un particular semejante al punto de partida. El acceso a dichas nociones es por vía de *epagogé.*

8) Lloyd habla de un progreso en el uso de paradigmas y analogías en el pensamiento aristotélico respecto a sus predecesores[240]. Así en el **Corpus** se critica a Alcmeón su explicación de la clara de huevo por haberse dejado llevar por similitudes accidentales[241]. Igualmente se critica a Empédocles en sus consideraciones sobre la esterilidad del mulo[242], a Platón por su explicación de ojo[243] y por la imagen urdimbre-trama aplicada a las relaciones gobernantes-gobernados[244], por la analogía de los perros guardianes de la **República**[245], por la imagen de la tierra como nodriza y la templanza como una consonancia[246]. Añádase como colorario a sus críticas: "*y si no hay que discutir con metáforas, está claro que no hay que definir con metáforas ni hay que definir todo aquello que se dice con metáforas: pues <en tal caso> será necesario discutir con metáforas*"[247]. Palabras recogidas del ámbito de la teoría de la ciencia.

Aristóteles da la impresión de no aprobar el uso continuo de metáforas, al menos, fuera de ciertos ámbitos epistémicos. Martino afirma: "*podemos pensar fundamentalmente que Aristóteles critica la definición por la*

240 Cfr. LLOYD: **Polaridad...** p. 372.
241 Cfr. **GA**, III,2, 752b 25ss.
242 Cfr. **GA**, II, 7, 747a 34ss.
243 Cfr. **Sens.** 2, 437b 9ss, **Timeo.** 45b ss.
244 Cfr. **Polit.** II, 3, 1265b 18ss, **Leyes** 734s.
245 Cfr. **Polit.** II, 2, 1264b ss; **Rep.** 451d ss.
246 Cfr. **Top.** V ,2, 139b 32; **Timeo** 40b.
247 **An.Post.** II, 97b 37-39.

metáfora (...) pero no la metáfora en absoluto"[248]. Es legítimo -habría que añadir- el uso de la metáfora en la retórica y en la poesía. Cuán más allá de estos terrenos es lícito aplicarla, es algo difícil de discernir. Debe tenerse en cuenta, entre otras cosas, la noción aristotélica de ciencia (lejana de los conceptos contemporáneos) y el problemático estatuto epistémico del **corpus biologicum** y de la física en general.

9) El argumento por paradigma, el uso de comparaciones en general y la *epagogé* (tal y como es descrita en **Analíticos Posteriores** II, 19) manifiestan la preocupación aristotélica por arrancar de lo evidente *quoad nos* y de lo sensible. En cierto sentido, estas dos preocupaciones pueden reducirse: lo más evidente *quoad nos* es lo proporcionado por lo sensible. "*Hablando en general* -escribe Martino- *no tratamos de concluir que Aristóteles acuda al uso de comparaciones apoyándose conscientemente en su doctrina de que no hay pensar sin imagen, sino que acude a la comparación sin duda por tratarse de un hecho común de lengua que él acepta por una confianza natural en el lenguaje, pero al menos inconscientemente ha debido pensar él en aquella convicción suya tan peculiar y tan coherente con su concepción general del proceso del conocimiento*"[249].

[248] MARTINO: **Aristóteles...** p. 146.

[249] MARTINO: **Aristóteles...** p. 161. **Grosso modo** suscribo esta apreciación, aun cuando cabe cuestionar algunos puntos y matizar varias aseveraciones.

3.0. LA *EPAGOGE* CIENTIFICA.

En los **Analíticos** se concentra la teoría de la ciencia de Aristóteles y en especial la teoría de la demostración. Aunque no deben de soslayarse algunas otras obras como **Metafísica** VI, por ejemplo. A lo largo de los **Analíticos Primeros** y **Posteriores** la *epagogé* es utilizada en un sentido muy amplio. Hasta qué punto esta amplitud consiste en una equivocidad, es algo por determinar después de una revisión global del **Corpus**. Pueden agruparse, sin embargo, en dos grandes usos: la *epagogé* como operación a través de la cual se establecen las premisas de razonamientos científicos, por una parte; y por otra, la *epagogé* como operación con la cual se establecen principios primeros de la ciencia. En esta agrupación excluyo el silogismo por *epagogé*, al cual le dedico un apartado al final del capítulo. En otros momentos de este trabajo ya he manifestado la relativa irrelevancia de este tipo de silogismo tanto para la silogística, como para la determinación de la noción de *epagogé*.

Es justo también advertir que, esta doble agrupación dista de ser perfecta formalmente hablando, por cuanto la auténtica noción aristotélica de principio es lo suficientemente amplia como para admitir en su seno a las premisas como principios. Es decir, las premisas son principios de la demostración, porque la conclusión se infiere a partir de ellas.

3.1. La *epagogé* como conocimiento de premisa.

Es un tema común la cuestión de la esterilidad de la teoría de la ciencia de Aristóteles. El modelo científico del Estagirita es monumental. Pero esta monumentalidad se ha visto acompañada -al menos desde una perspectiva histórica- de escasos progresos y mínimas aportaciones concretas. Al parecer, el abandono del modelo científico aristotélico (o al menos el modelo

"aristotélico" de algunos) coincidió con un inusitado progreso en las ciencias de la naturaleza. Progreso indiscutible en el terreno de la eficacia (ámbito de la *poíesis* y no de la *theoría*).

Se ha querido ver en esta esterilidad una consecuencia de la poca atención concedida por el Filósofo a lo que podría llamarse "lógica del descubrimiento" o "lógica inventiva". El **Novum Organum** de Bacon es - como su título lo manifiesta- un reproche a la silogistíca de Aristóteles.

El problema de fondo no es la validez de silogismo apodíctico, sino si el silogismo hace avanzar la ciencia. La silogística sería para algunos algo así como un lenguaje artificial -más o menos perfecto- pero inoperante. Ni proporciona nuevos conocimientos científicos, ni vale la pena traducir el cuerpo de la ciencia a este sistema de deducciones.

Entran en este punto multitud de elementos: la superación de la vieja lógica por la "nueva lógica (recuérdese el clásico artículo de Carnap), el papel y función de la *epistéme* en comparación con la noción contemporánea de ciencia, el sentido y función de la *phýsis*, entre otros.

Sin necesidad de grandes estudios, puede observarse cierta injusticia en los ataques a Aristóteles por un supuesto soslayamiento de lo inventivo. Estas críticas deben ser paliadas -fuertemente paliadas- por una lectura de **Analíticos Posteriores** II, 3 al 10, donde se afronta el problema del conocimiento de la esencia[1].

Por otra parte, puede tomarse en cuenta la opinión de J. Barnes. Según este autor, cuando Aristóteles desarrolla su teoría de la demostración y construye su noción de ciencia demostrativa, no está indicando a los científicos como conducir su investigación. La teoría de la demostración ofrece fundamentalmente una descripción formal de cómo un cuerpo de

[1] Incluso autores como Evans otorgan a la *epagogé* un papel preliminar en el conocimiento científico, como si una vez hechas algunas inducciones, ya no se volviera a echar mano de la *epagogé*". Cfr. EVANS, J. D. G.: **Aristotle's Concept of Dialectic**, p. 85.

conocimientos debe ser presentado o enseñado[2]. Barnes va más allá de los textos y su opinión es por demás interesante.

Para no ramificar demasiado el estudio de la *epagogé* en detrimento de la claridad pretendida por un trabajo de investigación, basta con recordar que la ciencia según Aristóteles debe ser eminentemente demostrativa. En consecuencia, su ámbito es lo necesario, no lo contingente. Obviamente hay una analogía de la noción de ciencia, consecuencia de la analogía de noción de necesidad, entre otras razones. La noción de necesidad se predica en varios sentidos[3].

Lo fundamental es el estudio del modo como Aristóteles utiliza la *epagogé* en casos especialmente relevantes. De este estudio se desprende la importancia que la *epagogé* tiene como vía de acceso a las premisas.

3.1.1. La noción de premisas.

En las primeras líneas de los **Analíticos Primeros**, la premisa es definida como: "*la premisa es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo: este enunciado <puede ser a> su vez universal, o particular o indefinido*"[4]. En los **Analíticos Posteriores** la premisa definida en términos similares: "*la premisa es una de la aserción, <que predica> una sola cosa acerca de una sola cosa acerca de una sola cosa*"[5]. En este segundo pasaje se hacen algunas precisiones: la premisa debe ser absolutamente primera. Una premisa **P** es primera en ese sentido, si sólo sino hay ninguna premisa de la cual **P** proceda. Las premisas primeras son los principios primeros[6]. De tales principios hablaré más adelante, me circunscribo ahora a las premisas no-

[2] Cfr. BARNES, J.: "Aristótle's Theory of Demonstration" en AAVV: **Articles on Aristotle I**, p. 85.

[3] Cfr. **Met.** V, 5, 1015a 20ss.

[4] **An. Pr.** I, 1, 24a 10-16.

[5] **An Post.** I, 2, 72a 8.

[6] Cfr. **An. Post.** I, 2, 72a 4ss.

primeras[7].

Las premisas pueden ser dialécticas o demostrativas según su materia. La premisa dialéctica no es necesariamente verdadera ni necesariamente falsa. Por ejemplo:

"Los fenicios son excelentes comerciantes" es verdadera, pero en estricto sentido puede ser falsa. No así una premisa tal como:

"$a^2 + b^2 = c^2$".

la cual es necesariamente verdadera y su negación es necesariamente falsa.

Las premisas son parte constitutiva del esquema silogístico (ya apodíctico, ya dialéctico). "*Todo silogismo se hace a través de tres términos; y hay uno que es capaz de demostrar que se da **A** en **C** por darse en **B** y este, a su vez, en C; y otro privativo, que tiene una de las premisas <que dice> que se da una cosa en otra y otra <que dice> que no se da*"[8].

3.1.2. La búsqueda de las premisas necesarias.

El silogismo tiene como punto de partida una serie de premisas de las cuales depende en su forma; es decir, sin premisas no hay esquema silogístico. El estatuto apodíctico no depende únicamente de requisitos formales, también depende de su materia. A partir de lo plausible sólo se infieren conocimientos plausibles. En consecuencia, la búsqueda de las premisas es -para quien pretende hacer ciencia- algo fundamental. No basta con tener los conocimientos formales para hacer silogismo científico. Aristóteles es claro al respecto: "*Hay que hablar ahora ya de cómo podremos disponer de silogismos en relación con la <cuestión> propuesta y por que vía nos haremos con los*

[7] Cfr. **An. Post.** I, 2, 72a 10ss, Cfr. también **An. Pr.** I, 1, 24a 22ss.
[8] **An. Post.** I, 19, 81b 10-13.

principios correspondientes a cada <cuestión>; pues seguramente no sólo es preciso entender la formación de los silogismos, sino también tener la capacidad de construírlos"[9].

Resulta sumamente complejo determinar el modo como Aristóteles pretende encontrar nuevas premisas. De hecho, yo no encuentro una metodología claramente determinada por el Estagirita. En los **Analíticos Primeros** es propuesto un método de selección de premisas a partir de antecedentes y consecuentes[10]. Este método tiene como sustento una teoría sobre los predicables[11]. El problema de la búsqueda de premisas es planteado con mayor crudeza y extensión a lo largo de los capítulos 3 a 10 de **Analíticos Posteriores** II. En ellos se indaga expresamente el modo por el cual puede obtenerse la esencia en cuanto principio de la demostración. La respuesta de Aristóteles al respecto no es unívoca. Ni por demostración, ni por hipótesis, ni por definición ni por división puede demostrarse la esencia. El método -si cabe hablar de método- parece ser más una aplicación de varias de estas operaciones lógicas, que una aplicación uniforme de una de ellas. La discusión del tema es en extremo obscura. El hilo conductor de tal discusión es la imposibilidad de demostrar la esencia exclusivamente, por uno de los citados "métodos". El estado de ánimo del lector después de acercarse a esta sección de los **Analíticos Posteriores** es el de quien se encuentra con una aporía, un camino sin salida. La puerta es dejada apenas entreabierta por Aristóteles. "*Una definición (horísmos) es el enunciado (lógos) indemostrable del **qué es**, otra el silogismo del **qué es**, que es diferencia de la demostración por la inflexión, y la tercera la conclusión de la demostración del **qué es***"[12].

Cara a una sistematización de la lógica aristotélica del descubrimiento, el libro II de **Analíticos Posteriores** ocupa un importante lugar. Prefiero, no obstante, marginar esta dimensión del **Organon** para centrarme en el papel de la *epagogé*. No me referiré al problema de la

[9] **An. Pr.** I, 27, 43a 20-24.
[10] Cfr. **An. Pr.** I, 27, 43b 23ss.
[11] Cfr. **An. Pr.** I, 27, 43a 20ss.
[12] **An. Post.** I, 10, 94a 1-14.

demostración de la definición como expresión de la esencia, sino en la medida que se refiera directamente a la *epagogé*. No debe olvidarse, sin embargo, que **Analíticos Posteriores** II, 19, pasaje príncipe para la *epagogé*, está precedido por dieciocho capítulos y un libro. Desprender de contexto el célebre capítulo es reducir la posibilidad de una recta interpretación[13].

3.1.3. La *epagogé* y la relación de términos

Con ocasión de su explicación sobre el conocimiento del *tò hóti* y del *tò dióti*, escribe Aristóteles

*"Es diferente saber el **que** y saber el **porque**, primeramente en la misma ciencia, y en esta de dos modos: de uno, si el silogismo no se produce a través de <premisas> inmediatas (pues no se toma la causa primera, y la ciencia del **porque** es con arreglo a la causa primera, de otro modo, si es a través de <premisas> inmediatas, pero no a través de la causa, sino del más conocido de los <términos> invertidos. En efecto, nada impide que el más conocido de los predicados recíprocos sea a veces lo que no es causa, de modo que la demostración sea a través de él, por ejemplo, que 'los planetas están cerca porque centellean', en lugar de **A** 'estar cerca'. Entonces es verdadero decir **B** acerca de C: pues los planetas no centellean. Pero también A acerca de **B**: pues lo que no centellea está cerca, y esto acéptese por **epagogé** o por sensación. Así, pues, es necesario que **A** se dé en C, de modo que se ha demostrado que los planetas están cerca"*[14].

El silogismo queda más o menos así:

(1) No centellea lo que está cerca
B A
(2) Los planetas no centellean
C B

[13] Así me lo hizo notar hace tiempo J. Moran de la Universidad Panamericana.
[14] **An. Post.** I, 13, 78a 22-36.

(3) Los planetas están cerca
C A

El ejemplo interesa a Aristóteles para mostrar la diferencia entre demostrar el "hecho de que algo sea" y demostrar "la razón de que algo sea así". En este caso se trata de una demostración: *"no están cerca por no centellar, sino que, por estar cerca no centellan"* puede leerse en 78 a 36.

Ahora bien, importa mucho el establecimiento de la premisa (1). Aristóteles es explícito al respecto: *epagoges he di'aisthéseos*

La premisa (1) no es explicada ni por la *epagogé* ni por la sensación. Tan sólo se establece un acontecimiento. No es determinada por *epagogé* la razón por la cual "no centellea lo que está cerca". La *epagogé* sólo establece que algo acontece. Según H. Maier este es un primer nivel de *epagogé*.

El silogismo en cuestión no es particularmente complicado. Se trata -así lo he leído- de una BARBARA. El razonamiento es correcto a la par que verdadero. En efecto, los cuerpos cercanos a la tierra (planetas y satélites) no centellan, a diferencia de las estrellas -situadas a años luz del planeta tierra- que sí titilan en las noches (si bien el caso del sol complica el asunto). Se sabe, sin embargo, que este silogismo es verdadero *per accidens*. A continuación, Aristóteles se vale de un ejemplo similar, donde se pone de manifiesto el error astronómico del Estagirita: la cercanía es la causa *essendi* del no-centello[15]. Aristóteles desconoce la diferente naturaleza física de los planetas y las estrellas.

El Estagirita acierta al establecer por *epagogé* o sensación que *de facto* no centellan los cuerpos siderales cercanos a la tierra, pero él se equivoca al suponer que la causa del no-centelleo es la cercanía espacial y no la naturaleza peculiar de las estrellas.

Cabe una segunda lectura de la premisa (1) la cual me parece más conforme al pensamiento del Filósofo. A saber:

[15] **An. Post.** I, 13, 78a 36ss.

"Todo lo no-centellante está necesariamente cerca a la tierra". Así leída esta premisa es también falsa, pues lo "no- centellante" no implica necesariamente la cercanía a la Tierra. Es posible la existencia de planetas -los cuales no centellean- a inmensas distancias del planeta Tierra.

El problema radica en saber si Aristóteles considera la materia de este silogismo como científica o no. Como puede observarse, no es un problema de cuantificadores. La premisa (1) es universal, sin embargo, el problema es de modalidad. Según se reconozca una modalidad necesaria -propia de la ciencia- o una modalidad contingente -propia de la dialéctica y saberes afines- la *epagogé* utilizada tendrá determinado estatuto.

Como Aristóteles mismo admite la posibilidad de asumir (1) por vía de sensación[16], todo parece indicar que no nos encontramos en el ámbito de lo necesario. "*Y no es posible tener conocimientos científicos a través de la sensación o sea de tal clase y no de esta cosa concreta, sin embargo, es necesario sentir una cosa determinada en algún lugar y en tal o cual momento. En cambio, lo universal y lo que se da en todos es imposible sentirlo; en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes*"[17].

Si para demostrar científicamente hace falta partir de conocimientos necesarios, entonces el nexo entre los términos constituyentes de la premisa (1) no puede ser establecido con un carácter de necesidad por la sensación. La experiencia sensible puede mostrarnos burdamente que cuando la tierra está en determinado punto entre el sol y la luna, ésta se eclipsa. Pero no hay un conocimiento causal[18]. Queda flotando el inconveniente de asignar a la sensibilidad la capacidad de juzgar, esto puede ser resuelto leyendo la partícula "ἐ"en términos de una disyunción incluyente, en cuyo caso tendríamos los beneficios de lo intelectual -capacidad de juzgar- y el énfasis en lo sensible, impidiendo hablar éste último de un uso científico del entendimiento.

16 Sobre la problemática semántica de *aísthésis* Cfr. SCHMIDT: **Die Theorie de Induktion. Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles**, pp. 211-213.
17 **An. Post.** I, 31, 87b 28-33.
18 Cfr. SCHMIDT: **Die Theorie der Induktion...** pp. 207-208.

Por otra parte, la *epagogé* y la sensación tienen en común la inmediatez. Es una verdad, prácticamente del dominio público, la ausencia de mediación en la *epagogé*. Tal operación -uso este término en sentido amplio- es contrapuesta frecuentemente al silogismo.

Ahora bien, es propio del silogismo el término medio. Sin término medio no hay silogismo, ni apodíctico ni dialéctico[19]. La *epagogé* es inmediata en este sentido. El resultado de la *epagogé* (al cual me referiré más adelante) no es alcanzado a través de un medio. En este aspecto la *epagogé* y el conocimiento por sensación son semejantes. Cuando yo degusto una copa de vino de Quío, no hay mediación discursiva para llegar a la sensación. Ciertamente hay el medio, pero el medio no es intelectual. El sentido conoce inmediatamente lo sensible. Por ello no hay falsedad en los sentidos cuando se limitan a su objeto propio. "Las sensaciones son siempre verdaderas"[20]. Estrictamente hablando, no cabe hablar de verdad o falsedad en el ámbito de las sensaciones; las sensaciones no son de suyo ni siquiera una proposición. Un juicio puede expresar una sensación, pero no es una sensación.

No deja de ser llamativo el desenfado de Aristóteles al mencionar el modo como se puede conocer una premisa. Obviamente, Aristóteles se está centrando en el estudio de la demostración científica, no es del todo justo exigir en este contexto una teoría de la inducción[21].

Con todo, puede extraerse otra nueva idea acerca del punto de llegada (*output*, si se me permite el anglicismo) de la *epagogé*: se trata de una proposición, no de una definición. No es una definición por dos razones:

19 Cfr. **An. Pr.** II, 19, 66a 28 ss.
20 Cfr. **De An.**, III. 428a, II ss.
21 "*Cuando digo que algo existe o no existe, es una hipótesis, sin eso, sería una definición. En efecto, la definición es una tesis: pues el aritmético establece que la unidad es lo indivisible en cantidad; ahora bien eso no es una hipótesis; pues no es lo mismo qué es una unidad que el que una unidad exista*". **An. Post.** I, 2, 72a 18-23.